

Univerzita Karlova
Filozofická fakulta
Ústav filosofie a religionistiky

Bakalářská práce

Pojem lidského světa v myšlení Hannah Arendtové
Concept of the Human World in the Thinking of Hannah Arendt

Marek Kettner

Vedoucí práce: Mgr. Jakub Jirsa, Ph.D.

2018

Děkuji svému vedoucímu práce Mgr. Jakobovi Jirsovi, Ph.D. za podnětné konzultace, cenné rady ohledně hlavních otázek textu a celkově skvělou komunikaci.

Prohlašuji, že jsem bakalářskou práci vypracoval samostatně, že jsem řádně citoval všechny použité prameny a literaturu a že práce nebyla využita v rámci jiného vysokoškolského studia či k získání jiného nebo stejného titulu.

V Praze 3. 8. 2018

Abstrakt

Hlavním tématem práce je koncepce lidského světa v myšlení Hannah Arendtové. Východiskem zde bude rozdíl mezi existencí člověka v přírodě a ve světě. Druhou z nich lze chápat jako svým způsobem umělou, jelikož člověk sám je pro autorku tvůrcem světa. Z toho vyplývá i rozdíl v možnostech, které může člověk naplňovat během světské existence a těch, které jsou mu dány jakožto bytosti přírodní. Cílem práce bude sledovat zakládání vztahu člověka ke světu v době antické a jeho postupné proměňování v průběhu dějin. Pokusíme se ozřejmit, proč se autorka ve velké míře obrací k antice jakožto základu pro své úvahy a stejně tak prozkoumáme otázku, jakou toto obracení se do minulosti může mít souvislost s fenomény odcizení světu a *amor mundi*.

Klíčová slova: lidský svět, jednání, zhotovování, práce, odcizení světu, amor mundi

Abstract

The main focus of this thesis is the conception of the human world in Hannah Arendt's thinking. We will base our analysis on the difference of the human existence in nature and in the human world. The latter can be thought of as artificial, because for Arendt man is the creator of his world. This results in a difference in possibilities that man has in the world contrary to those he has in nature. The goal of this thesis will be analysing the foundation of the relation of man to the world in the ancient era and its constant changing in history. We will try to make clear, why is Arendt turning back to the ancient era as a basis for her thoughts and we will ask what is the connection of this looking back into the past with the phenomena of world-alienation and *amor mundi*.

Key words: Human World, Action, Work, Labour, World-alienation, Amor Mundi

OBSAH

Úvod	6
1. Svět – dílo lidských rukou	7
1.1. Stvoření světa a jeho důsledky	7
1.1.1. Rozdíl mezi světem a přírodou	7
1.1.2. Svět a nesmrtelnost.....	9
1.1.3. Natalita – možnost maximálního využití světa	12
1.2. Napětí mezi člověkem a světem.....	14
1.2.1. Vztah ke světu jako k trvalé, objektivní sféře	14
1.2.2. Svazující touha po nesmrtelnosti	15
1.2.3. Specifika vztahu člověka a světa v antice.....	18
2. Jednání ve světě	21
2.1. Význam jednání v rámci činností <i>vita activa</i>	21
2.1.1. Jednání v porovnání s prací a zhotovováním	21
2.1.2. Promlouvání	26
2.1.3. Odkrývání osoby	29
2.2. Vzmach a úpadek jednání v průběhu dějin	32
2.2.1. Vzájemná podmíněnost světa a jednání	32
2.2.2. Rozmach jednání v antice	34
2.2.3. Počátek úpadku jednání v platónské době	38
3. Amor mundi	41
3.1. Odcizení světu	41
3.1.1. Křesťanství	41
3.1.2. Novověk	42
3.1.3. Hierarchie <i>vita contemplativa</i> a <i>vita activa</i>	44
3.2.1. Pokrok	47
3.2.2. Láska ke světu	49
3.2.3. Odcizení přírodě	51
Závěr	53

Úvod

V této práci se budeme zabývat pojmem lidského světa v rámci myšlení Hannah Arendtové. Pochopení způsobu, jakým autorka svět uchopuje, je klíčové pro následné porozumění jejímu pojetí lidského jednání a politických činností obecně. Svět u Arendtové vystupuje především v protikladu k přírodě a nabízí člověku možnost uplatnit své specificky lidské schopnosti, které by v pouhých přírodních podmínkách zůstaly nevyužité.

Svět je chápán především jako prostor, kde mohou lidé navzájem jednat a tím pádem ukazovat, kým jsou jakožto jedinečné osoby. Právě to je pro autorku podstatou samotné politické činnosti. Vzájemné lidské jednání, které se vyznačuje jistou spontánností a nepředvídatelností. Svět je tedy místem, kde se odehrávají události v pravém slova smyslu – předem neočekávatelné, z předchozích procesů plně nevysvětlitelné děje, započaté samotnými lidmi. Na událostech je založen i způsob výkladu autorky.

V díle *Vita activa*, které bude naším hlavním zdrojem, postupuje Arendtová způsobem jakéhosi ohlížení do minulosti a tedy výkladem, který se pohybuje na rozmezí historické a filosofické analýzy daných témat. Dějiny autorka nepojímá v kontrastu s Hegelem či Marxem jako proces, nýbrž spíše jako sled jedinečných a neopakovatelných událostí, které každá nepředvídatelně a nezvratně zasáhly do historického vývoje západní tradice. Založení města Říma, zrození dítěte v jesličkách, objevení Ameriky, či vynález teleskopu, to jsou pro ni klíčové momenty, které ovlivnily podobu současného světa, aniž by předem bylo dané, že historický vývoj stejně k této podobě směřuje. Svobodné lidské jednání zde má tedy velký prostor k ovlivnění dějin.

V práci se pokusíme vyložit, jaký byl rozdíl mezi vztahem člověka a světa v antice, ve středověku, v novověku a současnosti a které činnosti *vita activa* a *vita contemplativa* – činného a kontemplativního života – byly v závislosti na tomto vztahu upřednostňovány. Objasníme podstatu tří hlavních činností *vita activa* – *práce, zhotovování a jednání* – a jejich případnou proměnu v průběhu dějin. Dalším důležitým tématem pro nás bude fenomén *odcizení světa*, který rovněž nahlédneme se zřetelem k jeho vývoji a pokusíme se odkrýt jeho možné příčiny. Pokusíme se též tematizovat specifický pojem *amor mundi* – *lásky ke světu*, který Arendtová přejímá od Augustina a který měl být původně názvem právě pro její knihu *Vita activa*. Právě láska ke světu by měla být rozhodující pro lidskou politickou činnost – jednání. Nikoliv tedy *amor hominis* – *láska k člověku*, kterou autorka vnímá jako nepolitickou a dokonce politické činnosti bránící.

1. Svět - dílo lidských rukou

1.1. Stvoření světa a jeho důsledky

1.1.1. Rozdíl mezi světem a přírodou

Koncepce světa, kterou čtenáři předkládá Hannah Arendtová, je zásadně ovlivněna různými událostmi a procesy, které se odehrály ve 20. století. Patří mezi ně stále aktuální fenomén odcizení světu, stejně jako krize kultury a „rozkvět“ masové společnosti. Ne menší roli též zastává čím dál větší zasahování do *přírodních* procesů ze strany vědců a startování dějů, které by se v přírodě samy od sebe neodehrály (štěpení atomu apod.). Ruku v ruce s ním přichází uvolňování destruktivních sil, díky nimž může člověk definitivně zničit sebe i svůj svět. K řešení těchto problémů přispívá Arendtová podle vlastních slov specifickým způsobem: „To co v následujícím navrhuji, je jakési rozpomenutí na podmínky, za nichž, pokud je nám známo, dosud lidé žili, rozpomenutí, které je vedeno – byť to třeba není výslovně řečeno – zkušenostmi a starostmi přítomné situace.“¹

První zvláštností je, že v rámci myšlení Arendtové se spojení „lidský svět“ dá chápat jako pleonasmus. Člověk je zde totiž jediný tvor, který žije ve světě. Jediný, kdo na Zemi dokáže svět vybudovat. A zároveň jediný, kdo má na existenci světa bytostný zájem.

Základní rysy světa – tak jak ho chápe Arendtová – nejlépe získávají jasnou podobu při srovnání s přírodou. Ta je pevně řízena cyklickými procesy vzniku a zániku a tomuto koloběhu jsou podřízeni všichni živí tvorové. To s sebou přináší různé důsledky – v našem kontextu je hlavním ten, že rodový život jakýchkoliv živočichů je postaven vysoce nad život každého tvora jakožto jednotlivce. Biologický proces zachování života jako takového zde hraje hlavní roli a všechny prostředky jsou spotřebovávány k udržování jeho pohybu.

Svět oproti tomu vyniká svou pevností a stálostí. Je čímsi trvalým, potenciálně nesmrtelným, je místem, kde platí jiné zákony než ty čistě přírodní. Jestliže bylo řečeno, že pouze člověk dokáže na své planetě vybudovat svět, je to mimo jiné díky tomu, že dokáže pochopit myšlenku lineárního a nikoliv cyklického plynutí času. Dokáže vyzdvihnout život jednotlivce (jenž vždy přímočaře směřuje od zrození ke smrti) na minimálně stejně důležité místo, jaké zaujímá v přírodě život rodu. Je schopen též vytvořit nové předměty z prostředků, které mu nabízí příroda, a to za účelem nikoliv jejich následného

1 ARENDT, Hannah, *Vita activa*, Oikoymenh, Praha 2007, str. 12.

spotřebování, nýbrž proto, aby *přetrvaly*.

Jestliže schopnost vidět čas lineárně a zdůraznit význam individuálního života jsou teoretickými předpoklady pro vytvoření světa, pak je dovednost vytvářet nové předměty, počínat si jako *homo faber* (člověk tvořivý, vyrábějící), jeho praktickou podmínkou. Ovšem tyto dvě podmínky se musí protnout, aby bylo možné hovořit o světě. Ve své eseji *Krise kultury* Arendtová poukazuje na to, že „... vše, co lidé zřídili, aby si opatřili úkryt a střechu nad hlavou – i stany kočovníků – může zajisté sloužit jako domov na zemi těm, kdo se zde dočasně ocitli. To však neznamená, že z tohoto faktu vzniká svět, natož kultura.“² Pokud by měla tato obydlí jen význam úkrytu před přírodními živly a po smrti jejich zhotovitelů by jim mohla rovnou „spadnout na hlavu“, nezakládala by svět. Je zde tedy ještě potřeba vytvořené věci (a nejedná se pouze o obydlí, ale i o umělecká díla, nástroje, předměty užívání atp.) organizovat a udržovat tak, aby byly schopny odolat „stravujícímu životaběhu lidí“³ a přírody obecně.

Další důležitou roli zde hraje specificky lidské společenství, které se díky takto zorganizovaným výtvorům může začít rozvíjet. Například Aristotelés ve své *Politice* označuje život v obci – která je ideálním příkladem takového společenství – za přirozenost a konečný cíl člověka. Dále o tomto společenství tvrdí, že „ačkoliv vzniklo pro přežití, trvá pro život dobrý.“⁴ V jeho pojetí je celek původnější než jeho části a tedy i „obec je na základě přirozenosti původnější než domácnosti a než každý z nás.“⁵ Člověk má dle *Politiky* jakýsi pud žít v takovémto společenství a jedině zde může vést dobrý život. Na rozdíl od bohů, kteří jsou plně soběstační a nepotřebují tedy žít ve společenství, potřebuje člověk ostatní lidi ke své existenci. Oproti zvířatům však dle Aristotela člověk dovede tuto svou nesoběstačnost vynahradit právě životem v obci. V *Politice* je člověk také jediným tvorem, který žije ve společném světě. Ostatně Arendtová se ve svých úvahách výrazně inspiruje antickými myšlenkami, což naznačuje i její metoda „rozpomínání“ na minulost. Aristotelova slova o tom, že „je zřejmé, že obec existuje na základě přirozenosti, že člověk je svou přirozeností určen k životu v obci a že ten, kdo od přirozenosti, a ne pouze náhodou žije mimo obec, je buď špatný, anebo lepší než člověk,“⁶ je tedy možné vnímat na pozadí koncepce světa u Arendtové.

Ovšem je zde také jeden zásadní rozdíl mezi oběma pojetími lidského světa, a to v otázce jeho *přirozenosti*. Jestliže Aristotelés považuje *obec* za přirozenou a dokonce původnější než každý jednotlivec, pak Arendtová na druhé straně podtrhuje nutnost lidský svět vytvořit. Svět u Arendtové

2 ARENDT, Hannah, *Mezi minulostí a budoucností*, Centrum pro studium demokracie a kultury, Praha 2002, str. 183.

3 Tamtéž.

4 ARISTOTELÉS, *Politika*, Oikoymenh, Praha 1999, překlad Milan Mráz, str. 51.

5 Tamtéž, str. 53.

6 Tamtéž, str. 51.

teprve vzniká díky úsilí zhotovujícího člověka a je tedy spíše něčím artificiálním, v jistém smyslu umělým. Světská existence tak pro autorku není něčím veskrze přirozeným. Důležitost tohoto faktu se pokusíme vyjádřit v dalších kapitolách.

Svět tedy díky stvořeným věcem a jejich obnovování a uchovávání, otevírá pro člověka rovinu možné trvalosti a osvobození od nátlaku přírodních procesů. Tvoří z tohoto pohledu jakousi hráz mezi přírodou a každým člověkem jakožto jednotlivcem. „Kdyby nebyl svět do něhož se lidé rodí a jež svou smrtí opouštějí, pak by se lidská existence vskutku podobala ‚věčnému návratu‘, byla by nesmrtelným, stále trvajícím bytím lidského rodu, stejně jako je tomu u každého jiného živočišného rodu.“⁷

1.1.2. Svět a smrtelnost

Jak jsme již naznačili, jedním procesů, které jsou spojeny s vytvořením světa, je uvědomění vlastní jedinečnosti a s ní spojené smrtelnosti. Pro Arendtovou je každý člověk především smrtelníkem a v této své charakteristice zůstává mezi ostatními živými tvory osamocený. Ani bohové, ani zvířata nejsou podle autorky smrtelní. Bohové nejsou podřízeni rozkladným účinkům času a zvířata zase neznají něco jako individuální život, jsou jen příslušníky daného druhu. Pouze člověk zná individuální osud, jedinečný životní příběh. „Příroda a koloběh, do něhož příroda sou donucující silou vtahuje všechny živé věci, nevědí nic o zrození a smrti lidském smyslu. Neboť rození a umírání lidí nejsou jednoduše přirozené procesy, ale mohou být pochopeny pouze ve vztahu ke světu, do něhož se jednotlivci – jedinečně, nezaměnitelně a neopakovatelně – rodí a jež svou smrtí opouštějí.“⁸ Pouze na základě existence světa jakožto něčeho, co je „natolik trvalé a stálé, že to umožňuje příchod a odchod“⁹, člověk chápe dle Arendtové sebe sama jakožto smrtelnou bytost.

Napětí, které pramení z této radikální difference mezi věčným návratem týchž přírodních dějů a individuálním pomíjivým pohybem od počátku ke konci, je nezanedbatelné. Příroda zůstává chladná a netečná k neopakovatelným životům jednotlivců a postupně maže veškeré jejich stopy, které po sobě zanechali. Absorbuje je do svého nikdy nekončícího procesu. Zároveň také prostřednictvím vrozených biologických potřeb a vnějších podnětů nutí člověka k tomu, aby se choval pouze jako bezejmenný zástupce svého rodu. Touha po sobě přeci jen nějakou stopu zanechat a získat tak jistou formu

7 ARENDT, Hannah, *Vita activa*, Oikoymenh, Praha 2007, str. 124.

8 Tamtéž, str. 124.

9 Tamtéž.

nesmrtelnosti, má svůj původ v uvědomění tohoto rozkolu mezi jednotlivcem a přírodou.

Je tedy něco zcela odlišného postavit si obydlí čistě jako ochranu před nápořem živlů a postavit dům jakožto trvalou věc, součást světa. V prvním případě má obydlí svou hodnotu jen v tom období, kdy je mu přímo užitečné (tedy během jeho života), poté - po stavitelově smrti je odsouzeno k postupnému rozkladu, jenž se *automaticky* uskuteční. V druhé instanci je ovšem třeba nějakým způsobem zajistit přetrvání onoho výtvoru. Je tedy nutné jej předat následné generaci spolu s odpovědností za jeho užívání a uchovávání. Zhotovování jednotlivých děl je tedy třeba chápat nejen z pohledu uspokojení potřeby po daném konkrétním díle: „Tvzení, že všechny objekty jsou vytvářeny k naplnění nějaké specifické potřeby, zatemňuje fakt, že lidské artefakty jako celek promlouvají k mnohem fundamentálnější potřebě: potřebě světa věcí a významů, který by strukturoval naši existenci a dával nám smrtelným tvorům pocit trvalosti,“¹⁰ míní Chris Higgins ve svém článku *Labour, Work, and Action: Arendt's Phenomenology of Practical Life*.

Samozřejmě nelze žádný lidský výtvor v jeho původní podobě ani tímto způsobem zachovat skutečně navěky. V jistém okamžiku začne podléhat zkáze, což je „konec, který vposled čeká všechny věci světa, jakoby na znamení toho, že jde o produkty smrtelných lidí.“¹¹ Toto však na druhou stranu neplatí pro svět chápaný jako celek, tak jako vypadnutí několika vlasů neznamená konec pro celého člověka. Naopak: „... pro svět v celku, němž jsou všechny jednotlivé věci stále nahrazovány ve střídání generací, které se do něj rodí, prodlévají v něm a opět z něj mizí, takový konec neexistuje.“¹²

Toto nahrazování a střídání generací se může nápadně podobat cyklům, které probíhají v přírodě. Ovšem ve světě se odehrává jeden proces navíc a tím jsou dějiny. Děje se tedy zde nejen pouhý koloběh generací, ale též *vršení* událostí, děl a činů, které se stávají součástí dějin. Tuto funkci světa, jakožto místa, kde se odehrávají dějiny, budeme zkoumat v dalších kapitolách. Zde v tomto kontextu ještě zmíníme další odlišnost světa od přírody (úzce spojenou s dějinami) a tou je vznik institucí jako je například Národní divadlo. U něj může dojít k tomu, že každá jeho část bude vyměněna a nahrazena, ale samo o sobě bude existovat neustále.

Ovšem pokud se vrátíme k oněm dvěma předpokladům, jež jsme uvedli – vytváření lidských děl a jejich uchovávání napříč generacemi – ještě samy o sobě nezaručují vznik světa. Podle Arendtové v této chvíli zaručují pouze vznik hromady věcí.

O dalších dvou faktorech, které hrají roli při vznikání světa, hovoří autorka na dvou různých

10 HIGGINS, Chris, *Labour, Work, and Action: Arendt's Phenomenology of Practical Life*, Journal of Philosophy of Education, Vol. 44, Journal of the Philosophy of Education Society of Great Britain 2011, str. 283 (vlastní překlad).

11 ARENDT, Hannah, *Vita activa*, Oikoymenh, Praha 2007, str. 174.

12 Tamtéž.

místech v knize *Vita activa*. První zmiňuje hned v úvodu, v kapitole o lidské podmíněnosti. Zde uvažuje o tom, že lidskou existenci nepodmiňují jen dané přírodní podmínky na Zemi, ale obecně vše, co do lidského života vstupuje. Tedy i jeho vlastní výtvoř. Jakmile nějakou stvořenou věc učiní součástí svého života, již se bez ní člověk v podstatě neobejde. Co se týče celku věcí, má se to tak, že kdyby „... každá věc sama o sobě a všechny věci dohromady nepodmiňovaly lidskou existenci, byly by hromadou nesouvisejících předmětů, a nikoliv světem.“¹³ Z toho tedy vyplývá, že přestože je svět něčím zásadně jiným než příroda, tedy než základní podmínka lidské existence, je pro člověka nicméně ve stejném smyslu nepostradatelný jako ona.

„... jsme podmíněni vyrábět věci a tyto věci poté dále podmiňují nás. ... Lidé si nemohou počínat jinak, než že přetvářejí přírodu v kulturu. Ale stejně tak inklinujeme k pojmání našich kulturních světů jako kdyby byly přírodními silami: naše kultury se stávají našimi druhými přirozenostmi,“¹⁴ podotýká Higgins.

Druhou podmínkou je, že soubor stvořených věcí musí mít pro člověka též svůj smysl. Musí být tedy chápán nejen jako cosi, bez čeho se člověk neobejde, ale také jako něco, co z vlastního rozmyslu využívá. Smyslu tento soubor věcí nabývá až tehdy, když „poskytuje jeviště pro jednající a promlouvající, když je protkán pletivem lidských záležitostí ... Pokud by svět nebyl obýván lidmi a nebyl by trvale předmětem jejich rozmlouvání (které bude tematizováno v dalších kapitolách), nebyl by ničím víc, než hromadou věcí bez vzájemného vztahu.“¹⁵

Siobhan Kattago považuje tyto činnosti přímo za určující pro existenci světa, a to paradoxně v mnohem větší míře než zhotovování: „Aby svět trval, je potřeba myšlení, rozhodování, souzení, jednání a pamatování. Náklonnost Arendtové k Homérovi a Hérodotovi nám připomíná, že právě básník a historik jsou ti, kdo si pamatují činy nesmrtelných hrdinů. Hrdinové jsou nesmrtelní jen tak dlouho, jak si je pamatujeme. Mimo to, svět není definovaný prací a zhotovováním. Sestává především ze symbolického a imaginárního prostoru jednání a plurality.“¹⁶

Tímto tedy považujeme diferenci mezi světem a hromadou předmětů za artikulovanou. Svou pozornost nyní zaměříme na další určení člověka, a to jakožto narozené bytosti. Tvora, který „přišel na svět“. Právě tento fakt umožňuje podle Arendtové svět naplno využít a proto je mu také věnována zvláštní pozornost.

13 Tamtéž, str. 18.

14 HIGGINS, Chris, *Labour, Work, and Action: Arendt's Phenomenology of Practical Life*, Journal of Philosophy of Education, Vol. 44, Journal of the Philosophy of Education Society of Great Britain 2011, str. 278-279 (vlastní překlad).

15 ARENDT, Hannah, *Vita activa*, Oikoymenh, Praha 2007, str. 265.

16 KATTAGO, Siobhan, *Hannah Arendt on the World in Hannah Arendt: Key Concepts* (ed. Patrick Hayden), Acumen . Publishing, Slough 2014, str. 61 (vlastní překlad).

1.1.3. Natalita – možnost maximálního využití světa

Vezměme si pro znázornění možností počínání jednotlivce ve světě jako příklad nějaké město. Jestliže jsme tvrdili, že pro zbudování světa hrála zásadní roli touha po nesmrtelnosti, je patrné, že ji člověk může naplnit pouze za určitých podmínek. Rozhodně nepřichází samozřejmě ruku v ruce se vznikem světa.

Pokud by se jistý obyvatel určitého města staral po celý život pouze o to, aby si vydělal dostatek peněz pro zajištění vlastního živobytí a stálé střechy nad hlavou a nijak jinak by se nezapojoval do veřejného dění, nejspíše by se po svém odchodu ze světa nesmrtelným nestal. Snad jen tehdy, vybral-li by si jej nějaký spisovatel jako exemplární ukázkou nevyužitých lidských schopností. A i tehdy by však zůstal spíše příkladem určitého typu člověka, než že by se dalo mluvit o jedinečné trvalé stopě. Stejně tak by se nesmrtelnosti patrně nepřiblížil aspirující básník, který by vášnivě napodoboval tvorbu svého o generaci staršího, proslulého idolu. Ani současnými politickými poměry znechucený čerstvý revolucionář, jehož k činnosti přiměl úspěch předchozí revoluce, jež se odehrála před necelým měsícem.

Plně využít možností světa může člověk dle Arendtové jen tehdy, když uskuteční cosi absolutně nového: „Nový počátek, který vstupuje do světa s každým narozením, se může ve světě uplatnit jen proto, že sám nově přichodí je nadán schopností začít něco nového, tj. schopností jednat.“¹⁷ Toto je důležitá poznámka, protože kdyby k plnému využití světa mělo stačit pouze vytvoření něčeho podobného tomu, co již někdo vytvořil, či učinění něčeho, co již někdo učinil, vrátili bychom se spíše zpět ke staré známé hromadě věcí, na niž by každý mohl ještě „přihodit předmět, který vyhotovil, aniž by však mohl doufat, že se jeho produkt připojí ke světu věcí a stane se jeho součástí.“¹⁸

Aby se obyvatel našeho města mohl maximálně uplatnit ve světě a realizovat možnosti, jež jsou mu denně k dispozici, musí se k této veřejné sféře lidských záležitostí postavit podobně, jako se člověk postavil k přírodě, když samotný svět začal budovat. Tak jako v přírodě běží neustále různé procesy, i v lidském světě má většina dějů (o nichž budeme pojednávat později) tento charakter automatického, postupného vývoje. V jistém smyslu se tedy dají i pohyby ve světě předvídat jako počasí. Ovšem pouze do té chvíle, kdy do něj nějaký člověk vstoupí jakožto skutečně jednající, tedy jakož někdo, kdo začíná cosi úplně nového. Tehdy se může předpokládaný vývoj světa otočit o sto osmdesát stupňů, jelikož do něj přišlo cosi radikálně nového a *přerušilo* procesy, které doposud byly v chodu.

17 ARENDT, Hannah, *Vita activa*, Oikoymenh, Praha 2007, str. 17.

18 Tamtéž, str. 266.

„Nový počátek je vždy v rozporu se statisticky uchopitelnými pravděpodobnostmi, je vždy nekonečně nepravděpodobný. Proto na nás tam, kde se s ním setkáváme v živoucí zkušenosti – tedy ve zkušenosti života, jejíž povaha je určována průběhem procesů, které nový počátek přerušuje -, vždy působí jako zázrak.“¹⁹ Příkladem takového počátku může být například založení města Říma, k němuž se poté vztahovaly celé generace obyvatel Římské republiky jako k největší a nedosažitelné události v historii jejich státu. Obdobně může posloužit příklad J. S. Bacha, který v raném období baroka skládal díla, která šla zdánlivě proti přirozenému hudebnímu vývoji. Namísto oblíbené novinky – doprovázeného jednohlasu – tvořil polyfonní skladby, které byly výsadou předchozího období renesance. Ve své době autor sklídl pouze chladný nezájem veřejnosti a posměch vlastních potomků, kteří ho považovali za „zpátečníka“. Teprve o více než sto let později byla znovuobjevena genialita jeho děl, jež mu posmrtně vynesla titul otce evropské hudby. Nejen, že tak přinesl do světa cosi jedinečného, ale též potvrdil náhled, kterým Arendtová pohlížela na umělecká díla: „Protože zůstávají ve světě déle než cokoli jiného, mají ze všech věcí nejvíce světskou povahu. Navíc to jsou jediné věci, které nemají v životním procesu společnosti žádnou funkci; řečeno přesně, nezhotovují se pro lidi, ale pro svět, ...“²⁰.

Třebaže tedy takové počínání něčeho nového může přinést velmi nejisté výsledky (kolik geniálních skladatelů již mohlo zůstat navždy zapomenuto jen proto, že je na rozdíl od Bacha nikdo znovu neobjevil?), je hlavní podmínkou zanechání trvalé jedinečné stopy ve světě. Jen díky němu má člověk možnost „zapsat se do dějin“. Takovéto unikátní události jsou pro Arendtovou naprosto neodvoditelné z předchozích procesů, které ve světě probíhaly. Mají svůj význam samy v sobě a ne primárně v roli, kterou sehrály pro budoucí vývoj světa. Hlavní oblastí, v níž se takovéto události realizují, je pak pro Arendtovou politika: „Proto hledat v politické sféře nepředpověditelné a nepředvídatelné, být připraven očekávat zázraky, není vůbec pověřčivost, ale naopak realistický postoj.“²¹

Nastínili jsme tedy zatím to, jakým způsobem dle Arendtové vzniká a trvá a též jakými dvěma způsoby předně obohacuje život člověka – poskytnutím prostoru, kde může začínat něco nového a následným uchováním takovýchto činů (například prostřednictvím záznamů v dějepisných knihách), či výtvorů (přímým předáváním z generace na generaci). Nyní přejdeme k otázce, jaký je vlastně vztah mezi člověkem a světem a jakých může případně nabývat různých podob.

19 Tamtéž, str. 228.

20 ARENDT, Hannah, *Mezi minulostí a budoucností*, Centrum pro studium demokracie a kultury, Praha 2002, str. 183.

21 Tamtéž, str. 152.

1.2.1. Vztah ke světu jako k trvalé, objektivní sféře

Uvedli jsme zkraje, že svět u Arendtové sestává z výtvorů lidských rukou, z relativně nepomíjivých věcí. Stejně tak tento svět sám člověk vnímá podobným způsobem jako něco pevného, zdánlivě ustáleného a objektivního. Slovo objektivní nám v tomto kontextu především naznačuje jistou zvláštní a částečnou oddělenost světa od člověka. Přestože by bez lidské aktivity nemohl svět vzniknout, stává se následně nezávislým na každém jednotlivci, jinak by jej nemohl přetrvat.

V nejpůvodnějším smyslu se tedy člověk vztahuje ke světu jako k něčemu, co má „charakter objektu a věci, který je mu vlastní“²² a co zároveň „není v neustálém pohybu“²³. V jistém smyslu je tak svět sám o sobě člověku vzdálenější než příroda, od níž do něj utíká. Na konci jeho života příroda člověka jaksi pohlcuje, umírající „splývá se zemí“ na znamení návratu k původnímu stavu, z nějž vzešel. Ovšem svět člověka v tomto ohledu spíše *přečnává*, a to jak do minulosti, tak do budoucnosti. Je tím, co „tedy bylo již zde, dříve než se objevil určitý jednatel, a co bude existovat i dál po jeho případném zmizení.“²⁴ Pokud tedy člověk s přírodou na konci života splývá, tak ze světa mizí. Jako by příroda se všemi svými pohyby člověka do sebe zpět vtáhla a on se jen musel podvolit tomuto procesu, avšak z nehybného, pevného světa jako by člověk musel ještě na konci sám *aktivně* (pokud lze dané slovo v tomto kontextu vůbec – byť přeneseně – použít) odejít. Je to zdá se daň, kterou musí zaplatit za možnost dosáhnout nesmrtelnosti.

Tvrzení, že se člověk vtahuje ke světu jako ke sféře trvalých objektů, ještě nečiní koncepci Hannah Arendtové zadost. Je třeba doplnit, že se jedná o sféru, která je sdílena se všemi ostatními lidmi. Svět je veřejný.

„Žít spolu ve světě bytostně znamená, že mezi těmi, kdo jsou jeho společnými obyvateli, leží svět věcí a sice ve stejném smyslu, jako např. stojí stůl mezi těmi, kdo sedí okolo něj. Stejně jako každá mezisféra svět spojuje a odděluje ty, jimž je v daném případě společný.“²⁵ To znamená, že zde může plně vstoupit do hry fakt lidské plurality, tedy stejnosti, co se týče rodu, ovšem rozdílnosti, co do každého nezaměnitelného jednatelce. Pluralita v tomto smyslu je pro Arendtovou dalším z

22 ARENDT, Hannah, *Vita activa*, Oikoymenth, Praha 2007, str. 18.

23 Tamtéž, str. 124.

24 Tamtéž.

25 Tamtéž, str. 69.

podstatných určení člověka. Kattago ji přikládá dokonce větší důležitost než smrtelnosti při určování podstaty člověka: „Pro Arendtovou je to pluralita, ne smrt, která odlišuje naši lidskost.“²⁶

Svět je tedy prostorem, který má tu paradoxní vlastnost, že jeho obyvatele zároveň rozděluje a spojuje. Higgins popisuje tuto potřebu jistého veřejného prostoru pro jednání poněkud lakonicky:

„Když jsme během dopravní špičky namačkáni na sebe s dalšími čtyřiceti lidmi v jednom vagónu metra, nejsme o nic více stimulováni jednat než v osamocení uprostřed lesů. Čin vyžaduje zvláštní druh prostoru, který Arendtová nazývá buď ‚veřejný prostor‘ či ‚prostor ukazování‘. Veřejný prostor nevyžaduje jistý určitý počet lidí, nýbrž pluralitu perspektiv, a ta zase paradoxně potřebuje společný objekt zájmu.“²⁷

V přírodě žádná podobná mezisféra lidí nerozdělovala a hlavní důraz byl kladen na vztah mezi lidským rodem a přírodou samou. Ve světě se ovšem „základní jednotkou“ stává individuum, které se již nevztahuje především ke svému rodu jako celku, nýbrž k ostatním jednotlivcům. Můžou se tedy začít odvíjet „tkanivo lidských záležitostí a příběhy, které se v něm vyprávějí.“²⁸ To je umožněno právě díky pluralitě, neboť bez „stejnorodosti by neexistovalo dorozumění mezi živými“²⁹ a „bez rozdílnosti by pro dorozumění nebylo zapotřebí ani promluvy, ani jednání“³⁰.

Svět tedy umožňuje, aby se specificky lidské vztahy a záležitosti oddělily od všech vnějších vlivů a odehrávaly se ve své vlastní sféře, aby měly něco pevného na čem ulpí. Člověk se tedy vztahuje ke světu vždy jako k opředěnému těmito vztahy.

Arendtová ještě dále hovoří o světu ve dvou různých kontextech. Užívá pojmů *svět věcí* a *svět lidí*. Toto rozdělení podrobněji rozebereme ve druhé kapitole. Prozatím poznamenáme, že pokud Arendtová hovoří pouze o *světě*, má zpravidla na mysli souhrn obou těchto světů, jelikož jsou navzájem velice úzce spjaty.

1.2.2. Svazující touha po nesmrtelnosti

Prozatím jsme představovali svět dle Hannah Arendtové především z hlediska toho, co může

26 KATTAGO, Siobhan, *Hannah Arendt on the World in Hannah Arendt: Key Concepts* (ed. Patrick Hayden), Acumen. Publishing, Slough 2014, str. 57 (vlastní překlad).

27 HIGGINS, Chris, *Labour, Work, and Action: Arendt's Phenomenology of Practical Life*, Journal of Philosophy of Education, Vol. 44, Journal of the Philosophy of Education Society of Great Britain 2011, str. 288 (vlastní překlad).

28 ARENDT, Hannah, *Vita activa*, Oikoymenh, Praha 2007, str. 233.

29 Tamtéž, str. 224.

30 Tamtéž, str. 225.

člověku nabídnout, čím může jeho život obohatit. Tedy chápali jsme svět jakožto sféru, která umožňuje člověku dosáhnout nesmrtelnosti. Nyní přihlédneme k několika rozporům, které s sebou toto pojetí přináší a které uvedeme na několika příkladech, jež hovoří proti tomuto jednostrannému náhledu na svět.

Zůstaňme u metafory světa jako stolu, k němuž člověk v jisté chvíli svého života zasedá. Podle toho, jak jsme o světě hovořili doposud, se zdá, že se od takového člověka *očekává*, že přinese na tento stůl něco jedinečného, neopakovatelného, něco díky čemuž si jej ostatní přisedící a všechny generace po nich budou pamatovat navždy. Otázka, jež je nasnadě, zní: co když dotyčný člověk o nic podobného nestojí?

Existuje jistě více lidí, pro něž napětí mezi vlastní konečností a věčností přírody není hlavní hnací silou jejich života. Lidí, kteří netouží přímo po nesmrtelnosti. Takových, kterým stačí zasadit strom, postavit dům a předat je synovi, kterého přivedou na svět. Těch, kteří nežijí s ohledem na to, zde se zapíší do dějin, či nikoliv. Nemůže pro ně být takto charakterizovaný svět spíše přítěží? Pokud se touha po nesmrtelnosti projeví například prostřednictvím rodičů, kteří se rozhodnou, že jejich potomek musí vyhrát jednoho dne olympijský maraton způsobem á la Emil Zátopek, nemusí být žádaná, jestliže se manifestuje jako nátlak ke každodennímu tréninku dítěte, které nemá k běhu dostatečné fyzické dispozice.

Je patrné, že nesmrtelnost v tomto světském smyslu není pro každého. Pokud by se měla většina lidí zapsat trvale do dějin, sestávalo by pojednání o všech těchto lidech z tolika svazků, že by je nikdo nechtěl a ani nemohl stihnout přečíst. Naopak – poměr lidí, jejichž osudy jsou nějakým způsobem uchovány ve světě, oproti těm, kdo jsou zapomenuti, hovoří jasně. Pokud budeme parafrázovat citát G. Orwella, tak se zdá z tohoto pohledu, že všichni lidé jsou jedineční, jen někteří jsou jedinečnější než ostatní. Jako by každý více jedinečný člověk potřeboval množství méně jedinečných, oproti nimž může vyniknout.

O tom, jak by vypadaly poměry, kde by každý určitým způsobem vynikal nad ostatní, může snad vypovídat například bizarní situace, v níž se ocitla moderní vážná hudba. Zde natolik převládla touha vytvořit něco nového, odlišného, až se sama hudba roztříštila do nespočtu směrů, o nichž málokdo má přehled a vposled se stala pro většinu lidí naprosto neposlouchatelnou. Dětská chrasátka, vrtačky, pily a podobné předměty jsou považovány za hudební nástroje, každé větší muzikální těleso by mělo mít kontakt na odborníka v oblasti květín pro případ, že se bude hrát *Koncert pro floristu a orchestr* od Marka Applebauma. Pokud je ještě nějaká skladba určena pro běžné nástroje, pak se na ně zpravidla

hrává jakýmkoliv způsobem, kromě toho, ke kterému byly určeny a který byl staletí zdokonalován, jako například v Ligetiho *Atmosférách*, kde se na klavír hraje pomocí perkusivních metliček tak, že se s nimi pomalu přejíždí po strunách jako když se zametá prach. Tento vývoj má za důsledek to, že tento druh hudby je vnímán již pouze odborníky v této oblasti.

Zajímavá zde samozřejmě není kritika soudobé vážné hudby jako taková, ale paradoxní fakt, že moderní skladatelé si našli své posluchače téměř výhradně v řadách zmíněných hudebních teoretiků. Tedy v těch, kdo jejich pokusy přijít s něčím jedinečným vnímají pouze jako součásti celkového hudebního vývoje. Vnímají je z hlediska *procesu* a ne jako unikátní díla. A jen díky tomu jsou je ještě schopni a ochotni poslouchat.

Situace v oblasti současné klasické hudby tak v něčem připomíná poměry v antické *polis* tak jak je popisuje Arendtová. Zde byl – především v období předplatónském - nejznámějším příkladem lidské velikosti a nesmrtnosti Achilles - „konatel velkých skutků a mluvčí velkých slov“³¹. Přesvědčení Řeků, které převládalo především v raném období antiky, o možné velikosti člověka pak Arendtová shrnuje vyjadřuje takto:

„Skrze nesmrtelné činy, které – jak daleko sahá lidské pokolení – zanechávají nepomíjivé stopy ve světě, mohou smrtelníci dosáhnout nesmrtnosti vlastního, specificky lidského druhu, a tak prokázat, že také oni mají božskou přirozenost. Dělicí čára mezi člověkem a pouhým (zvířecím) živočichem tak probíhá středem pokolení lidí: Jen ti ‚nejlepší‘, kteří se navíc stále musejí prokazovat, jako ti ‚nejlepší‘, a sice tím, že ‚dávají přednost trvalé slávě před smrtelnými věcmi‘, jsou něčím víc než jen pouhými živočichy, zatímco většina lidí, kteří jsou spokojeni s tím, co jim poskytuje příroda, žije a umírá jako zvířata.“³²

Toto přesvědčení vedlo k následnému faktu, že se *polis* sama stala „místem nejprudšího a nejneúprosnějšího zápasu, v němž každý musel vynikat nad všemi ostatními,“³³ místem, které tedy nebylo určeno každému člověku. Již Platón se také proti tomuto způsobu unikání vlastní pomíjivosti vymezil a nabídl vlastní řešení – odvrátit se od světského života a prodlévat v kontemplaci v blízkosti věčných jsoucen. V pozdním starověku pak došlo k příchodu pohledu na dějiny jakožto na jakýsi cyklický pohyb, v němž se opakují podobné jevy – otázka, zda se tak stalo i kvůli „přehlcení“ velikými činy a slovy, na něž se dějepisci doposud zaměřovali, se zde sama nabízí.

Každý historie znalý jedinec, který zvažuje, zda bude veřejně, politicky jednat, tak musí předem

31 ARENDT, Hannah, *Mezi minulostí a budoucností*, Centrum pro studium demokracie a kultury, Praha 2002, str. 45.
Stejnou formulaci používá Arendtová též ve *Vita activa* na str. 36.

32 ARENDT, Hannah, *Vita activa*, Oikoymenh, Praha 2007, str. 30.

33 Tamtéž, str. 56.

vědět, že šance dosažení nesmrtelnosti je pro něj o mnoho menší než pravděpodobnost, že se mu to nezdaří. Nesmrtelnost v podobě věčné slávy je vyhrazena jen úzké skupině výjimečných jednotlivců. Proč tedy Arendtová, která si tento fakt jistě stejně dobře uvědomovala, klade na tento aspekt jednání takový důraz? Odpovědí může být, že autorka za lidský cíl nepovažuje samotné dosažení nesmrtelnosti jako takové, ale spíše *snahu* o jeho dosažení. Člověk nemusí ve své snaze uspět – a tuto variantu je nutné plně přijmout -, ale nárok zde zůstává. Jak nárok člověka na nesmrtelnost, tak jeho nárok vůči sobě, aby se dle svých možností o její dosažení snažil. Skrze tuto snahu, manifestovanou v lidském jednání, pak člověk dle autorky naplní více svých specificky lidských možností a obohatí svůj život o jisté aspekty, které by jinak zůstaly nevyužity. A to, ať se mu jeho snaha vydaří, či nikoliv.

Autorka tedy patrně nepřímou výzvou *každému* člověku, aby jednal, a zároveň jej zprošťuje nutnosti bezpodmínečně ve své činnosti uspět.

1.2.3. Specifika vztahu člověka a světa v antice

Z dosavadního výkladu je patrné, že se Hannah Arendtová ve svých úvahách o světě opírá především o antické myšlení. Chápání světa, které převládalo v tomto období, spočívá v jádru jejích koncepcí. Ostatně sama autorka považuje svoji metodu jako rozpomenutí na základy tradice, která je nám v současnosti dána. To ovšem neznamená, že by navrhovala pouhé převzetí antického způsobu chápání světa a jeho následné uskutečnění v současné době. To, že se v současnosti nemůže člověk jednoduše vztahovat ke světu stejně jako v antice, vyplývá z několika zásadních rozdílů, které se mezi starověkem a současností v tomto ohledu nacházejí.

Prvním rozdílem je antické chápání dvou hlavních sfér, ve kterých člověk žije a které je již dle Arendtové v současnosti zapomenuta. Je to rozdělení na sféru soukromou a veřejnou.³⁴ Soukromou sférou se rozuměla domácnost a jejím účelem bylo sloužit biologickým potřebám člověka. Taková domácnost měla typicky jednoho pána a více podřízených otroků, kteří mu sloužili tak, aby on sám nemusel kvůli vlastním potřebám pracovat. Práci – jakožto vázanou na pouhé tělesné potřeby – bylo v antice opovrhováno.

Pouze ten, kdo se dokázal osvobodit od svých životních potřeb, mohl vstoupit do veřejné sféry, kterou v Řecku představovala *polis*. Jen zde si mohl takový člověk počínat svobodně a pouze zde mohl

34 Tamtéž, str. 40.

vést „správný a dobrý život“³⁵, řečeno slovy Aristotelovými. Život v *polis* tedy dával člověku možnost žít lépe než případě pouhé starosti o vlastní potřeby. Naopak tento možný „život jiného řádu a kvality“³⁶ a s ním spojená možnost dosáhnout nesmrtelnosti, nebylo něco, co by bylo nutné pro blaho společnosti.³⁷

Toto žití v *polis* bylo jakési privilegium, nadstavba k soukromému životu. Teprve jakožto občan si mohl člověk počínat svobodně, vymanit se z hierarchie, založené na vztazích nadřízenosti a podřízenosti, nátlaku a podvolení, z hierarchie vlastní soukromé sféry a přírodě obecně. „Nejenom pro *polis*, ale pro antiku vůbec nebylo nic samozřejmějšího než přesvědčení, že dokonce i moc tyрана je omezená a méně dokonalá ve srovnání s mocí, již ‚hlava domácnosti‘, která byla skutečným ‚pánem‘, vládla nad svými otroky a svou rodinou.“³⁸ Tedy jakýkoliv občan sebedespotičtějšího politického celku byl vždy pod menším nátlakem než kterýkoliv z lidí, kteří žili pouze v soukromé oblasti.

Margaret Canovan upozorňuje na tento fakt jako na jeden ze zásadních rozporů (na něž se pokusíme jistým způsobem odpovědět v dalších kapitolách) v díle Arendtové:

„Obraz velebení jednání a opovrhování prací, který Arendtová ve *Vita activa* překládá, je povědomý, avšak znepokojující. V určitém smyslu je její perspektiva radikálně rovnostářská v tom, že označuje každého člověka jako nový počátek, jehož potenciál nemůže nikdo znát, dokud dotyčný nezačne jednat. Ovšem autorka stejně tak tvrdí, že svobodný život naplněný jednáním vzkvétal tehdy, když byli pracující zotročeni a produkce za účelem konzumace zavrhována. Říká též, že moderní emancipace dělníka a nová důstojnost přiřknutá produkci měly za důsledek ztrátu *jednání*, zničení veřejného *světa* a podřízení veškerého lidského života nízkým hodnotám dělníka.“³⁹

V antice, kde byla soukromá sféra založena na nerovnosti, se tedy každý občan po vstupu do veřejné sféry dostal ocitl naopak „mezi sobě rovnými“⁴⁰. Mohl si tak začít počínat svobodně, protože být svobodný znamenalo „být svobodný od nerovnosti“⁴¹ a mít možnost „pohybovat se v prostoru, v němž nikdo nevládne druhému, ani sám není nikým druhým ovládán.“⁴² Teprve takovýto člověk se mohl začít soustředit na vykonávání velkých činů a pronášení velkých slov. I toto bylo privilegium, vydobytým pomocí ovládnutí druhých lidí.

35 Tamtéž, str. 50.

36 Tamtéž, str. 51.

37 Tamtéž, str. 43.

38 Tamtéž, str. 39.

39 CANNOVAN, Margaret, *The Contradictions of Hannah Arendt's Political Thought*, Political Theory vol. 6 no. 1, Sage. Publications Inc. 2011, str. 10-11.

40 ARENDT, Hannah, *Vita activa*, Oikoymenh, Praha 2007, str. 45.

41 Tamtéž, str. 45.

42 Tamtéž, str. 26.

„Nutnost, jejímuž tlaku podléhají všichni smrtelníci, ospravedlňuje násilí. Lidé se násilným způsobem zbavují okovů nutnosti, do nichž je vrhl život, aby získali svobodu světa.“⁴³ Toto antické přesvědčení, jak jej prezentuje Arendtová, je prvním z rozdílů tehdejšího chápání světa oproti dnešku. Druhý, s ním spojený, spočívá v tom, že rovnost a svoboda tehdejších občanů předpokládala „jako samozřejmost existenci ‚nerovných‘, kteří tvořili většinu obyvatelstva.“⁴⁴ Třetím takovým rozdílem je fakt, že v případě *polis* byla velikost politického, světského společenství omezena již tím, že šlo o městský stát. Počet jeho občanů tedy byl omezován hned několika faktory. V takto „úzkém kruhu“ se samozřejmě vyvinul i jedinečný přístup ke světu, který není plně převeditelný do současných podmínek masové společnosti. V následujících pasážích se ovšem zaměříme na možné důvody, proč přesto Arendtová čtenáři rozpomenutí na tyto vzdálené základy současné tradice doporučuje.

43 Tamtéž, str. 43.

44 Tamtéž, str. 45.

2. Jednání ve světě

2.1. Význam jednání v rámci činností *vita activa*

2.1.1. Jednání v porovnání s prací a zhotovováním

Předchozí kapitolu jsme zakončili poukazem k antice z toho důvodu, že právě v tomto období se svět jako takový těšil největšímu zájmu člověka. V žádné další epoše se tento zájem se stejnou intenzitou již neobjevil. Ruku v ruce s tímto rozpočením šlo i adekvátní oceňování lidských činností. Pokud se přidržíme hlavních činností v rámci *vita activa*, na prvním místě stála schopnost jednání. Naopak práce byla považována za nejpodřadnější. Zhotovování stálo kdesi uprostřed, ale svou důstojností se přibližovalo spíše práci, což dokládá například fakt, že řemeslníci neměli právo být občany *polis*. Antický člověk byl přesvědčen, že právě díky jednání může uskutečnit své nejvyšší lidské možnosti a dosáhnout pravé velikosti. Sama Arendtová věnuje jednání obzvláštní pozornost, zdá se být těžištěm jejího výkladu o *vita activa*. Pokusíme se objasnit, proč tomu tak je a jakou zde hraje roli, že právě jednání je ze zmíněných činností tou, která nejvíce závisí na existenci lidského světa.

Co se týče práce a zhotovování, vychází Arendtová při definici těchto pojmů z myšlenek Johna Locka, který zavedl rozdíl mezi „prací našeho těla a dílem našich rukou“⁴⁵ (přestože v jeho úvahách samotný tento rozdíl nehraje tak velkou roli, jelikož je zmíněn v kontextu zakládání lidského vlastnictví, jež umožňují obě tyto činnosti stejně). Práce je zde tou činností, která odpovídá na biologickou nutnost starat se o potřeby vlastního těla a udržuje jej tak při životě. Marx definuje práci jako „proces, probíhající mezi člověkem a přírodou, proces, v němž člověk svou vlastní činností zprostředkovává, reguluje a kontroluje výměnu látek mezi sebou a přírodou. Vystupuje proti přírodní látce samé jako přírodní síla. Aby si přivlastnil přírodní látku v určité formě vhodné pro svůj vlastní život, uvádí do pohybu přírodní síly, které patří k jeho tělu — paže i nohy, hlavu i prsty.“⁴⁶. O produktech práce se Johna Locke vyjadřuje s poukazem k jejich rychlé pomíjivosti: „Největší část věcí pro lidský život skutečně užitečných a takových, jež první občané světa vyhledávali z nutnosti udržet se při životě, jako to činí Američané nyní, jsou obecně věci krátkého trvání, jež nejsou-li spotřebovány užíváním, kaží se a zajdou samy sebou.“⁴⁷

45 LOCKE, John, *Druhé pojednání o vládě*, Svoboda, Praha 1992, str. 45.

46 MARX, Karl, *Kapitál I*, Svoboda, Praha 1978, kap. 5.

47 LOCKE, John, *Druhé pojednání o vládě*, Svoboda, Praha 1992, str. 56.

Věci, které práce produkuje, jsou tedy předem určeny k zániku, ke spotřebě. Práce samotná je tak nekonečnou činností, která musí každodenně odpovídat na pnutí přirozených biologických potřeb a procesů růstu a úpadku. „Proto jsou také samotné lidské činnosti, jež vznikají z nutnosti odolávat těmto přirozeným procesům spjaty s koloběhem přírody a nemohou mít ani počátek, ani konec. Na rozdíl od zhotovování, jež dospívá ke svému konci, když předmět nabyl přiměřené podoby, a může být tedy jako hotová věc připojen k existujícímu světu věcí, není práce nikdy „hotová“, ale je odsouzena k nekonečnému opakování a točí se v kruhu neustálého návratu, který jí předepisuje biologický proces, a její „námaha a plahočení“ končí až smrtí příslušného organismu.“⁴⁸

Tato základní charakteristika práce byla rovněž důvodem, proč bylo touto činností v klasickém starověku nejvíce opovrhováno. Pracující člověk byl považován za otroka biologických potřeb a také otrokem v rámci lidského společenství skutečně byl. Podobně jako mezi soukromou a veřejnou sférou zde probíhá jasná dělící linie mezi otrockými a svobodnými činnostmi a toto rozdělení nebylo považováno za nijak umělý výtvar. Přirozenost otroka byla považována za odlišnou od přirozenosti jeho pána. „Otroctví bylo ospravedlněno přirozeností věcí. Pracovat znamenalo být otrokem nutnosti, a toto zotročení spočívalo v samotné podstatě lidského života. Protože lidé podléhají nezbytným potřebám života, mohou se stát svobodnými jen tak, že si sami podmaní druhé a násilím je přinutí, aby za ně nesli tíhu těchto nezbytných potřeb. Upadnout do otroctví byl horší úděl než smrt právě proto, že tím došlo k proměně přirozenosti dotyčného jedince, při níž se z člověka stala bytost, která už se podstatným způsobem nelišila od domácího zvířete.“⁴⁹

Práce má tedy ve své podstatě nerozlučně vázána na přírodu, která je na jedné straně původcem těchto potřeb a na druhé straně poskytuje prostředky, jak je naplnit. V momentě, kdy člověk pobývá ve světě, dostává práce ještě jednu zvláštní podobu a tou je starost o věci světa, které čelí rozkladným přírodním procesům stejně jako člověk sám. „... uchování světa vyžaduje namáhavé vykonávání denně se opakujících prací. Ačkoli tento boj, jehož zbraní je práce, je snad ještě méně ‚produktivní‘ než látková výměna člověka s přírodou, přesto má podstatně bližší vztah ke světu, jehož stálost chrání proti přírodě.“⁵⁰

V kontextu s touto definicí se zhotovování liší od práce v první řadě tím, že není vynucené přírodními potřebami, ani nutné k uchování vlastního života. Jedná se o činnost vůči přírodním dějům jaksí nadstavbovou a protichůdnou. Jinými slovy – člověk si nemůže jednoduše zvolit, že nebude

48 ARENDT, Hannah, *Vita activa*, Oikoymenh, Praha 2007, str. 125.

49 Tamtéž, str. 109.

50 Tamtéž, str. 128.

pracovat (pokud samozřejmě vycházíme z toho, že chce zůstat živ). Pokud se chce této činnosti vyhnout, musí se o to aktivně přičinit (například po vzoru antického podrobování otroků). Ovšem pokud chce strávit celý život, aniž by zhotovil jediný předmět, stačí k tomu jediné vnitřní rozhodnutí. Zhotovování se dá takto jednoduše odbýt, zatímco práce je ze své podstaty neodbytná.

Přestože si tedy člověk jako *homo faber* počínat nemusí, přesto tak z jistého důvodu činí. Motivací zde je touha uniknout již zmíněné pomíjivosti, jíž podléhají všichni živí tvorové i neživé věci, existující výhradně v oblasti přírody. Produkty zhotovování tedy nejsou určeny ke spotřebě, ale k tomu aby formovaly lidský svět věcí. Tato touha vzepřít se přírodním procesům se odráží i ve způsobu, jakým člověk jakožto zhotovující k přírodě přistupuje. Jestliže při práci jde o látkovou výměnu, tak zhotovování funguje jako násilné opracovávání a zvěčňování materiálu, který „musíme teprve získat, vyrvat ho z jeho přirozeného prostředí. Získáváním materiálu ovšem člověk zasahuje do ekonomie přírody tím, že buď ničí něco živého – poráží strom, aby získal dřevo -, nebo přerušuje některý z pomalejších přírodních procesů, jestliže vylamuje z lůna země železo, kámen, mramor. Veškeré zhotovování je násilné a *homo faber*, tvůrce světa, může konat svou věc jen tak, že ničí přírodu.“⁵¹

Je dobré povšimnout si, že k produktům zhotovování nepatří dle Arendtové pouze užité výtvořiny (domy, nábytek, dobovnní prostředky atd.), ale také – jak již bylo naznačeno v předchozí kapitole – umělecká díla. Ta považuje autorka za nejstálější a nejsvětější ze všech věcí. Umění je dle jejího názoru totiž tvořeno téměř bezvýhradně kvůli této stálosti samotné a nikoliv, aby sloužilo nějakému jasně danému účelu jako stůl či automobil. Díky tomu se také neopotřebovává tím, že by na něm někdo psal, jezdil v něm apod.. „Proto se trvalost uměleckého díla liší od stability, kterou pro svou existenci potřebují všechny věci, a to nejen kvantitativně, ale také kvalitativně. ... To, co zde září, je stálost světa, která se jinak ve světě věcí nikdy neukazuje v tak čisté podobě, je to trvání samo, v němž smrtelní lidé nacházejí svou ne-smrtelnou vlast.“⁵²

Tuto příslušnost ke zhotovování si lze dobře představit u uměleckých odvětví jako je sochařství či malířství, ovšem složitější situace se vyskytne u básnictví, herectví, tance a hudby. Tohoto rozdělení se autorka dotkne v místě, kde hovoří o neživém charakteru umění, daném tím, že živý popud a energie působící při tvoření díla musí být zvěčněny pomocí jistého materiálu: „Tento neživý charakter není ovšem vlastní všem uměním ve stejné míře. Nejslabší je tam, kde je zhotovující zvěčňování nejméně spjato s materiálem ve vlastním smyslu, tedy v hudbě a poezii ...“⁵³.

51 Tamtéž, str. 176.

52 Tamtéž, str. 214.

53 Tamtéž, str. 217.

Specifikem těchto druhů umění je však též fakt, že se musí odehrávat v čase. Například v případě hudby se dá hovořit o „tónovém materiálu“ jen přeneseně. Sám jednotlivý tón je spíše něčím „živým“, vyvíjejícím se a mizejícím v čase. Barva, dynamika, či ostrost zvuku se například u klavírního tónu stále mění. Pokud bychom podrobně zkoumali vztahy tónů mezi sebou, tak není téměř možné zahrát dvakrát ve všech směrech naprosto identický tón. Natož dvakrát zahrát stejně celou skladbu. Otázkou pak samozřejmě je, co je oním závěrečným zvěčněným dílem? Pokud uvážíme například Beethovenovu pátou symfonii, tak ukázal toto dílo světu Leonard Bernstein ve svém provedení? Či se Beethovenovu původnímu záměru přiblížil více Zubin Mehta, nebo spíše Sergiu Celibidache? Je možné si představit, že by Beethoven mohl vytknout všem těmto dirigentům, že takto své dílo přesně nezamýšlel a že se jejich interpretace odchylují od jeho původní představy. Ovšem ani on sám symfonii nedirigoval dvakrát stejně a dokonce ani když ji skládal, tak nemohl slyšet vnitřním sluchem pokaždé navlas identické zvuky (v závislosti na momentální náladě, únavě apod.). V tomto případě se zdá, jako by dílo neustále proklouzávalo mezi prsty tomu, kdo by se je snažil zachytit, protože samotný notový zápis jím být určitě nemůže.

S touto nezachytitelností hudby patrně souvisí fakt, že v tomto odvětví (v tanci, herectví a nakonec i básnictví ovšem také) se nejvíce rozvinul prvek improvizace. Plně improvizovaný (například ve stylu free-jazz) koncert pak má daleko spíše charakter neopakovatelné události, která zůstane uchována pouze v paměti publika, než díla, které se připojí k celku světa věcí. Takováto umělecká činnost spíše nápadně připomíná jednání než zhotovování. Například Aristotelés viděl podstatu divadelního umění v předvádění jednajících lidí: „Základem tedy a takřkajíc duší tragédie je tedy děj, povahy jsou na druhém místě. ... Tragédie je zobrazení jednání, a z té příčiny hlavně jednajících.“⁵⁴

Jestliže hlavní nevýhodou práce byla její nekonečnost, kterou se daří prolomit jedině za pomoci schopnosti zhotovovat trvalé předměty, tak u zhotovování je zase nejmarkantnější slabou stránkou absence smysluplnosti vytvořených děl, pokud jsou ponechána svému osudu. „Dále jsme viděli, jak člověk jakožto *homo faber* může uniknout prokletí bezesmyslnosti, ‚znehodnocení všech hodnot‘, nemožnosti nalézt platná měřítka v činnosti, která je bytostně určena kategorií účelu a prostředku, jen tím, že v sobě mobilizuje navzájem související schopnosti jednání a promlouvání, jež plodí smysluplné příběhy s takovou samozřejmostí, s jakou zhotovování produkuje užitkové předměty.“⁵⁵ Význam světa věcí tedy spočívá v tom, že umožňuje lidem jednat a promlouvat a dává jim záruku, že tyto činy a slova neupadnou v zapomnění a naopak je bude moci vyložit jako konzistentní příběhy.

54 ARISTOTELÉS, *Poetika*, Orbis, Praha 1962, str. 42.

55 ARENDT, Hannah, *Vita activa*, Oikoymenh, Praha 2007, str. 307.

„Svět vyžaduje nejen trvalé věci, ale také tkanivo vztahů. Bez promlouvání a jednání zde stále hrozí, že se prostředkovost *homo faber* stane sama účelem. Svět tvořený pouze zhotovováním by byl jako pódium, které bylo připraveno až poté, co se hra dohrála,“⁵⁶ dodává Higgins.

Jednání se dle Arendtové odehrává pouze ve veřejném prostoru, jenž by bez základní podmínky lidské plurality nikdy nemohl vzniknout. Pokud by člověk existoval sám, neměl by důvod nijak svou jedinečnost stvrzovat a tedy ani jednat. Další vlastností jednání totiž je, že ukazuje jedinečnost toho, kdo jedná: „Když lidé promlouvají a jednají, neznamená to, že jsou pouze navzájem rozdílní, ale navzájem se od sebe aktivně odlišují. Promlouvání a jednání jsou mody, v nichž se zjevuje samo lidství. ... Žádný člověk se nemůže zcela obejít bez promlouvání a jednání, což nelze tvrdit o žádné jiné činnosti *vita activa*.“⁵⁷ Zde se dostáváme k velmi důležitému rozlišení, které, zdá se, hraje pro autorku stěžejní roli v jejích úvahách. Jednání je pro ni natolik elementární lidskou schopností, že pokud by o ni člověk přišel, nebylo by již možné zvat jej člověkem. Jednáním se tedy každý člověk nevyhnutelně musí zapojit do lidského světa. Jako jsme hovořili o tom, že u zhotovování a práce (i když zde v omezené míře) má člověk možnost si zvolit, zda se těmto činnostem bude oddávat, či nikoliv, u jednání to možné není. Alespoň v určité malé míře musí dle autorky jednat každý.

„Přestože se tomuto minimu iniciativy nikdo nemůže zcela vyhnout, není vynucena žádnou nutností jako práce, ani z nás není jakoby vylákána pohnutkou k výkonu a vyhlídkou na užitek. ... Zdá se, že vlastní popud spočívá spíše v samotném počátku, jenž vešel do světa spolu s naším zrozením a jemuž odpovídáme tím, že sami z vlastní iniciativy začínáme s něčím novým. Jednat v tomto nejpůvodnějším a nejobecnějším smyslu znamená totéž, co začínat s něčím novým.“⁵⁸ Prostřednictvím tohoto „nového“ se pak aktivně ukazuje jedinečná osoba, jedinečný lidský život. Takový život, který by se prostřednictvím jednání a promlouvání neukazoval mezi ostatními lidmi, už Arendtová odmítá nazvat životem v pravém slova smyslu, ale chápe jej jako „umírání trvajícím po celou dobu života“⁵⁹.

S touto esenciální předností jednání před prací a zhotovováním se pojí ještě skutečnost, že prvně zmíněné jako jediné není vázané na hmotu. Odehrává se výhradně mezi lidmi. Tato vazba na druhé je tedy pro Arendtovou při definici člověka důležitější než vazba na materiální přírodu.

56 HIGGINS, Chris, *Labour, Work, and Action: Arendt's Phenomenology of Practical Life*, Journal of Philosophy of Education, Vol. 44, Journal of the Philosophy of Education Society of Great Britain 2011, str. 289 (vlastní překlad).

57 ARENDT, Hannah, *Vita activa*, Oikoymenh, Praha 2007, str. 225.

58 Tamtéž, str. 226.

59 Tamtéž.

2.1.2. Promlouvání

„*Neexistuje žádné lidské konání, které by vyžadovalo slova v takové míře jako jednání.*“⁶⁰

Pokud pojednáváme o jednání, musíme též jedním dechem zmínit promlouvání, které je s ním nejúžeji spjato. Právě ono pomáhá jednajícímu naplnit obě hlavní úlohy jednání. Samo jednání výtečně slouží k vytváření nového počátku v rámci lidských záležitostí. Ovšem to podle Arendtové nestačí, autorka tvrdí, že činy, které nejsou doprovázeny řečí se stávají „nesrozumitelnými a jejich účelem je obvykle šokovat svou nesrozumitelností nebo, jak bychom řekli, sabotovat veškeré možnosti dorozumění postavením před hotovou věc. Jako takové jsou činy samozřejmě srozumitelné: odmítají řeč a promlouvání a za svou srozumitelnost vděčí právě tomuto odmítnutí.“⁶¹. Právě promlouvání totiž nejlépe ukazuje toho, „kdo“ jedná, tedy příslušnou osobu. V momentě, kdy by jednání nebylo žádným způsobem (ani ve formě odmítnutí) doprovázeno promluvou, zdálo by se dle autorky, že zde není nikdo, kdo jedná. „Maximem“, čeho může jednající docílit, je tedy v momentě, kdy by *měl* promluvit, kdy sama podstata věci naléhavě vybízí k promluvě, odmítnout toto nutkání a zjevit tak ostatním toto své rozhodnutí.

Higgins tuto propojenost promluvy a jednání ukazuje na dvou konkrétních příkladech:

„Dovolím si nabídnout dvě ukázky toho, jakým způsobem čtu Arendtovou s jejím trváním na odlišnosti a současné nerozlučnosti jednání a promlouvání, a tím poskytnu dva příklady činů:

i. Aniž by se pohla o jediný centimetr, porotkyně nalezne správná slova k přesvědčení svých kolegů, že přehlédli důležitou část důkazu, čímž zabrání vážné chybě ve verdiktu. Přestože dosáhne svého činu pouze slovy, nikdo nemůže popřít, že něco vykonala: odvrátila nespravedlnost.

ii. Patnáctého května 1947 Jackie Robinson vchází bez jediného slova na Ebbets Field v jeho novém dresu týmu Dodgers⁶². Přestože dosáhne svého činu pomocí pálky a rukavice, nikdo nevyvrátí, že tím také něco sdělí. Jeho tichý čin vyvolal smršť slov. Vskutku se o něm hovoří dodnes.“⁶³

V krajních případech je tedy možno nějaký čin vykonat pouze za pomoci slov, či v jejich naprosté absenci, ale ona protikladná část činu („pohybová“ či verbální) je zde vždy latentně přítomna. V této souvislosti se též nabízí jisté spojení s mlčením u Heideggera, který v *Bytí a čase* neuvažuje o mlčení

60 Tamtéž, str. 230.

61 Tamtéž, str. 229.

62 Jackie Robinson se tohoto dne stal prvním afroamerickým hráčem baseballu v nejvyšší americké soutěži Major League Baseball.

63 HIGGINS, Chris, *Labour, Work, and Action: Arendt's Phenomenology of Practical Life*, Journal of Philosophy of Education, Vol. 44, Journal of the Philosophy of Education Society of Great Britain 2011, str. 285 (vlastní překlad).

jako o protikladu mlčení, nýbrž jako o jednom z jeho modů:

„Mlčet však neznamená být němý. Němý má naopak tendenci k ‚mluvení‘. Němý nejen nedokázal, že umí mlčet, nýbrž nemá vůbec žádnou možnost, jak něco takového dokazovat. A stejně tak ani na tom, kdo je od přírody mlčenlivý, není vidět, že mlčí a umí mlčet. Kdo nikdy nic neříká, nemůže v daném okamžiku mlčet. Jen v pravém mluvení je možné mlčení ve vlastním smyslu. Aby mohl pobyt mlčet, musí mít co říci, to znamená vládnout bohatou a autentickou odemčeností sebe sama.“⁶⁴

Jestliže bylo výše zmíněno, že člověk žijící v izolaci by nejednal z důvodu nedostatku motivace, nebylo toto tvrzení ještě dostatečně přesné a silné. Dle autorky by totiž takový člověk ve skutečnosti vůbec jednat nemohl: „Jednání, na rozdíl od zhotovování, nikdy není možné v izolaci. Každá izolovanost, ať už chtěná nebo nechtěná, zbavuje schopnosti jednat.“⁶⁵ Implicitně je zde tedy mimo jiné řečeno, že svou jedinečnost si člověk uvědomuje pouze v kontaktu s druhými, sobě rovnými lidmi.

Je to právě promlouvání, co umožňuje se k druhým lidem nějak smysluplně a pochopitelně obracet. Jistým způsobem tak pro jednání *otevřít dveře* k druhému člověku. Nejedná se zde však o nutnost svoje činy nějakým způsobem vysvětlit. Hlavním smyslem promluvy je identifikovat toho, kdo jedná a zároveň jej označit jako někoho, kdo „se může odvolat na jiné činy a jiná rozhodnutí a říci co zamýšlí dále.“⁶⁶ Promluva zde tedy nemá čistě informativní účel, nýbrž slouží k „odkrývání“ osoby, řečeno Heideggerovským slovníkem. Arendtová poukazuje na to, že pokud by jazyk sloužil pouze k informačním účelům, nebyl by příliš efektivní a mohl by být dost dobře nahrazen nějakou znakovou řečí, která by svého cíle dosáhla vždy rychleji.

Úloha světa jakožto meziprostoru v případě promlouvání je též nezanedbatelná. Promlouvající člověk se totiž k druhým obrací prostřednictvím promluvy *o světě*. Svět je tedy jakýmsi základem promluvy, jejím hlavním obsahem, odkrytí určité promlouvající osoby pak jaksí doplňujícím jevem:

„Téměř veškeré jednání a promlouvání se týká tohoto meziprostoru, který je pro každou skupinu lidí jiný, takže většinou spolu navzájem mluvíme *o něčem* a sdělujeme si něco, co je prokazatelně dáno ve světě. Zdá se, že pro tento předmět našeho mluvení a sdělování má skutečnost, že v takovémto promlouvání *o něčem* také mimoděk objasňujeme, kdo jsme my promlouvající, pouze druhotný význam.“⁶⁷

Promlouvání tedy není pouze jakýmsi doprovodným jevem jednání, ale v rámci lidských činností mu náleží stejně důležité místo. To se v jaksí negativním světle ukazuje například na zkušenosti

64 HEIDEGGER, Martin, *Bytí a čas*, Oikoymenh, Praha 2008, str. 192.

65 ARENDT, Hannah, *Vita activa*, Oikoymenh, Praha 2007, str. 244.

66 Tamtéž, str. 230.

67 Tamtéž, str. 235.

války. V našem kontextu se zde jako jedna z nejmarkantnějších zvláštností jeví naprostá absence skutečného promlouvání. Dle Arendtové totiž za této situace člověk stále jedná. Sice v určitém pokřiveném modu – jeden proti druhému „pomocí síly zbraní“⁶⁸ a ne jeden s druhým navzájem -, ale to nic nemění na tom, že tuto schopnost nějak využívá. Ovšem promlouvání v těchto podmínkách úplně mizí: „Řeč se zde stává pouhou prázdnou řečí, protože už vůbec nic neobjasňuje, tedy přímo odporuje vlastnímu smyslu promlouvání.“⁶⁹

Podle Jerome Kohna pak možnost zneužít řeč ukazuje Arendtová jako jeden z důkazů křehkosti lidských záležitostí:

„Pokud se zaměříme na vážnější implikace vůle a jejího vztahu k lidskému počínání, můžeme zmínit poněkud nezvyklý náhled Arendtové v otázce, co znamená naše schopnost lhát o faktických záležitostech. Pro ni toto ukazuje na křehkost reality, faktické reality, která leží mezi námi a kterou často nazývá ‚světem‘ či ‚tkanivem lidských vztahů‘.“⁷⁰

Situace, kdy je jednání z nějakého důvodu odděleno od promlouvání a odehrává se samo o sobě, vykazuje patrně ještě více marnosti než stav, kdy se nejedná vůbec. Jsou zde sice vykonávány velké činy, ale není objasněno, *kdo* je vykonává. Jednání tedy přichází o svou jedinečnou a nejdůležitější vlastnost – ukazovat nejen onen velký čin, ale společně s ním ještě *něco navíc*. Je to vlastnost, díky ní jednání překračuje všechny zhotovující a produktivní činnosti, které „vyjevují pouze tolik, co se ukazuje v dovršeném předmětu“⁷¹. Pokud se tedy v kontextu autorčiných myšlenek mluví o jednání, v drtivé většině případů jde o jednání ve spojitosti s promlouváním. Jednání, které není doprovázeno promlouváním se objevuje především v mezních situacích a staví člověka do velmi neuchopitelné role, jelikož na jedné straně „jednání beze slov přísně vzato vůbec neexistuje, protože by to bylo jednání bez jednajících“⁷², avšak na druhé straně jsou stavěny pomníky neznámým vojákům, kteří v maximálním vypětí vykonávali velké činy, avšak ona anonymita, v níž setrvávají, je dle autorky negací jejich vlastní lidské důstojnosti.

68 Tamtéž, str. 232.

69 Tamtéž.

70 KOHN, Jerome, *Thinking/Acting*, Social Research Vol. 57, No. 1, The New School 1990, str. 114.

71 ARENDT, Hannah, *Vita activa*, Oikoymenh, Praha 2007, str. 232.

72 Tamtéž, str. 229.

2.1.3. Odkrývání osoby

Když jsme nyní vyložili hlavní rysy způsobu, jakým Arendtová chápe jednání ve světě, dostáváme se do fáze, kdy bude nutné si zvolit určitý způsob interpretaci jejích myšlenek. Začínají se zde totiž objevovat určité paradoxy a zdánlivě neslučitelná tvrzení, které bude třeba nějakým stylem uchopit.

První paradox se začíná odvíjet od výše zmíněného faktu, že autorka určuje jednání a promlouvání jakožto nevyhnutelné pro každého člověka. Každý se musí chopit iniciativy a tyto dvě činnosti uskutečňovat. Bez nich by se jeho život ani nedal nazvat v pravém slova smyslu životem. Jak je toto jasné vymezení ovšem možné propojit například s antickým chápáním rozdělení světa na soukromou a veřejnou sféru? Přeci pouze ona druhá zmiňovaná oblast je doménou jednání a promlouvání a do ní má přístup jen omezený počet lidí, žijících na území daného státu. Naopak v soukromé sféře vládnou činnosti práce a zhotovování. Ukazovat prostřednictvím jednání a promlouvání „kdo“ jsem je zřejmě dáno pouze *občanům* (ti byli v rámci celé populace početně pouhou menšinou), kteří mají možnost se pohybovat ve veřejné sféře.

Jak tedy máme chápat ona kategorická tvrzení, že každý člověk musí jednat? Je to tak, že i v soukromé sféře je možné jednat, avšak například v nějaké omezené míře, zatímco ve veřejném, politickém prostoru lidé tyto schopnosti rozvíjí naplno? V moderní společnosti navíc dle autorky převládá činnost práce a specificky veřejná sféra a dovednost jednání (jak ještě podrobněji ukážeme dále) téměř vymizely; jak je možné tyto fenomény spojit s výše zmíněným kategorickým nárokem? Je tedy možné schopnost jednání stupňovat podle míry dovednosti jako nějakou virtuózní činnost, například herectví, kde jsou jasně patrní lepší herci a horší herci podle toho, kolik svému umění věnují času a úsilí? Nebo se zde jedná o pouhý rozdíl ve frekvenci užívání a subjektivní důležitosti těchto schopností?

Situace se dále ještě více komplikuje, a to v momentě, kdy se Arendtová zaměří na odkrývání osoby, jež je hlavním průvodním jevem jednání, tím, na čem při jednání nejvíce záleží a čím se tato činnost odlišuje od ostatních v rámci *vita activa*. „Jednáním a promlouváním lidé vždy činí zjevným, kdo jsou, aktivně ukazují svou bytostnou personální jedinečnost, vstupují jakoby na jeviště světa, na němž nebyli tak viditelní, dokud se bez jejich vlastního přičinění ukazovala pouze neopakovatelná podoba jejich těla stejně jako neopakovatelný zvuk jejich hlasu. ... Toto ‚kdo‘ by snad před sluchem a zrakem okolního světa lidí mohly zakrýt a skrýt pouze naprosté mlčení a úplná pasivita.“⁷³ Zdánlivě

73 Tamtéž, str 230.

zde tedy není na výběr – každý člověk se odkrývá jakožto osoba a jediným činem, který tomu může zamezit, je totální izolace sebe sama od druhých lidí. Ovšem o něco dále autorka toto své tvrzení zdánlivě velmi výrazně pozměňuje.

„Avšak tato objasňující kvalita promlouvání a jednání, jejichž prostřednictvím se vedle toho, co je řečeno a vykonáno, zároveň ukazuje také mluvčí a vykonavatel, se vlastně dostává ke slovu pouze tam, kde lidé rozmlouvají a jednají spolu navzájem, a nikoli kde jednají jedni pro druhé, či proti sobě navzájem. ... Důvodem této skutečnosti je mimo jiné to, že nikdo neví, koho vlastně zjevuje, když v promlouvání a jednání zároveň mimoděk vyjevuje sám sebe. Toto riziko ukázat se jako ‚někdo‘ v bytí s druhými na sebe může vzít pouze ten, kdo je ochoten prodlévat v tomto vzájemném spolubytí také v budoucnosti ... a zřící se původní cizoty toho, který zrozením přišel na svět jakožto nově příchozí.“⁷⁴

K tomuto výkladu lze navíc ještě – při pohledu na antické uspořádání lidského společenství - doplnit, že ten, kdo *má vůbec možnost* a je ochoten prodlévat ve vzájemném spolubytí, tedy ve veřejné sféře, může vzít na sebe riziko ukázat se jako „někdo“. Jako by zde Arendtová přehlížela zřetelný kontrast ve svém díle, na nějž naopak upozorňuje M. Canovan:

„Nejtvrdším vyjádřením tohoto kontrastu mezi dvěma póly jejího myšlení se může na první pohled zdát její obraz *polis* ve *Vita activa*, kde velmi jasně ukazuje v opozici krásný, prosluněný svět svobodných a rovných občanů na agoře a temné, zoufalé a ponižující životy otroků, jejichž dřina je cenou za pánovu slávu. V jejím kontrastu se ozývá Rousseauův paradox ze *Společenské smlouvy*, kde – jako protiargument k zastupování občanů – uznal, že bylo pro antické Řeky snazší obejít se bez zastupování a jednat každý za sebe sama, protože měli otroky, kteří udělali všechnu práci.“⁷⁵

Ze současného hlediska by bylo ještě na místě dodat – ten, kdo žije ve světě, kde je vůbec přítomna veřejná sféra⁷⁶ a má možnost a je ochoten v ní prodlévat... atd.. Z tohoto úhlu náhledu se spíše zdá, že jedná jen určitý omezený počet lidí, rozhodně však ne každý.

V tomto bodě můžeme jednání a odkrývání osoby různými způsoby relativizovat a hledat možnosti, jak by ona protichůdná tvrzení přece jen mohla jít dohromady, anebo můžeme výklad Arendtové interpretovat radikálněji a sice jako ostré poukázání na rozdíl mezi tím, jak by věci měly být (každý člověk by měl jednat) a skutečností, kde jedná jen malá část lidí. Ovšem vzhledem k tomu, co autorka k danému problému říká v dalších částech své práce, zaujmeme jiné interpretační stanovisko. Arendtová se dle našeho mínění snaží poukázat na to, že jednání nelze plně eliminovat z lidského života, že každý

74 Tamtéž, str. 231.

75 CANNOVAN, Margaret, *The Contradictions of Hannah Arendt's Political Thought*, Political Theory vol. 6 no. 1, Sage Publications Inc. 2011, str. 6.

76 Jedním z hlavních problémů, které Hannah Arendtová popisuje, je mizení veřejné sféry v moderní společnosti.

tedy alespoň v určité míře jedná a že snahy o odstranění jednání z lidského spolubytí nikdy nemohou být plně úspěšné. Naopak vedou k nebezpečným důsledkům, protože se obracejí proti samotné přirozenosti člověka.

Zdá se, jako by se zde objevovalo jednání ve dvojitým smyslu – *silnějším* a *slabším*. Kritériem tohoto rozdělení pak je *záměrnost* daného jednání, které člověk uskutečňuje. Jednání v silnějším smyslu lze chápat jako záměrné, uvědomělé. Jednající si je vědom toho, že jedná a *chce* jednat. Jednání v silnějším slova smyslu je pak tím, které dle Arendtové v průběhu dějin stále postupně téměř vymizelo a v současné době je velmi vzácné se s ním setkat. Je to to jednání, jehož cílem je dotknout se nesmrtnosti, započít cosi vskutku nového, vykonat něco velkého. Naproti tomu jednání ve slabším smyslu je v podstatě nezáměrné a vyplývá z lidské přirozenosti. Jednající v tomto případě si předem nestanovil, že bude jednat, a přesto tak činí. Jaksi přirozeně se zapojuje do okolního světa pomocí jednání, ale nijak cíleně tuto schopnost nerozvíjí. Díky jeho osobní jedinečnosti jsou i jeho činy nové a nepředvídatelné, ovšem o jejich velikosti a nároku na nesmrtnost lze stěží hovořit. Jako by toto jednání ve slabším smyslu vyplývalo samovolně z výše zmíněného faktu lidské natality, avšak na druhou stranu nijak neodpovídalo na skutečnost lidské smrtelnosti. Jsou to tedy *malé* činy a slova, kterým se člověk nemůže vyhnout, ovšem prožít svůj život bez těch *velkých* zcela jistě může.

Vrací se zde též téma jednání jakožto virtuózní činnosti. Tedy činnosti, jež se dá uskutečňovat na mnoha různých stupních dokonalosti. Důležitou roli pak zde hraje faktor jisté pravidelnosti a opakování dané činnosti, kterým se schopnost tuto činnost vykonávat zdokonaluje. Nepřímo k tomu Arendtová odkazuje ve výše citované pasáži, kde zmiňuje, že jen ten, kdo je ochoten prodlévat ve vzájemném spolubytí i v budoucnosti (a tedy i opakovaně jednat), si dovolí vzít na sebe riziko ukázat se jako „někdo“. Jednání v silném smyslu by pak bylo lze chápat jako jednání dokonalé, opakováním vytříbené. Naopak jednání ve smyslu slabém by se jevilo jako sporé, nedokonalé, omezené. „...z hry na kitharu totiž se stávají jak dobří, tak i špatní kitharisté. Podobně i stavitelé a všichni ostatní: neboť z dobrého stavění budou dobří stavitelé, ze špatného špatní. Kdyby tomu tak nebylo, nebylo by potřeba učitele, ale každý člověk by se rodil dobrým či špatným. Takto se tedy věc má i u ctností: jednáme-li ve stycích s lidmi, stáváme se jednak spravedlivými, jednak nespravedlivými, a jednáme-li v nebezpečích a zvykáme-li si báti se či nebáti, stáváme se jednak statečnými, jednak zbabělými. Podobně i v žádostech a zlosti. Jedni se zajisté stávají uměřenými a vlídnými, druzí nevázanými a prchlivými, podle toho, chovají-li se v takových případech tak nebo onak. Zkrátka, stavy vznikají ze stejných činností. Proto jest potřebí, abychom činnostem dali určitou povahu; neboť stavy se řídí jejich rozdíly. Tudíž

nemálo na tom záleží, zvyká-li si člověk hned od mládí jednati tak nebo onak, nýbrž velmi mnoho, ba všechno.“⁷⁷

2.2. *Vzmach a úpadek jednání v průběhu dějin*

2.2.1. **Vzájemná podmíněnost světa a jednání**

Jelikož nyní známe ústřední charakteristiky lidského světa i jemu nejvlastnější činnosti jednání, zaměříme se nyní na jejich vzájemný vztah. V dalších kapitolách budeme též sledovat historickou rovinu výkladu Arendtové, kde se ukazuje paralelní vývoj úpadku jednání na jedné straně a stále markantnějšího odcizování světa na straně druhé. Souběh těchto dvou fenoménů má dle našeho názoru původ právě ve vzájemném vztahu světa a jednání. Otázkou nám bude, proč autorka na tento vývoj takto specifickým způsobem upozorňuje.

V předchozích kapitolách jsme již zmiňovali dvě základní roviny vztahu světa a jednání. První z nich byla rovina, kde jednající člověk potřebuje trvalý svět k tomu, aby unikl pomíjivosti přírody a zapomnění, jež by jeho – byť sebevětší a ušlechtlejší – činy nevyhnutelně čekalo. V druhé úrovni se ovšem role obrací a jednání se stává „zachráncem“ trvalého světa věcí, který sice odolává nátlaku cyklicky se pohybujícího přírodního času, avšak sám o sobě nemá žádný smysl. Tuto vzájemnou provázanost jednání a světa nyní ještě rozšíříme na základě dvou různých užití termínu „svět“, které autorka používá.

Pojednává totiž v určitých pasážích o „světě věcí“ a na jiných místech zase o „světě lidí“. Pokud jsme v našem dosavadním výkladu hovořili o „světě“, jednalo se o jakýsi souhrn obou světů, které jsou na sebe pevně navázány. Svět věcí se dá jednoduše popsat jako organizovaný celek potenciálně trvalých produktů zhotovujícího člověka. Tento svět je fyzickým objektem, tím, co vnáší trvalost do okolní přírody. Je též v druhé fázi nutné, aby byl obýván lidmi, byl předmětem jejich zájmu a zároveň podmínkou jejich existence. Právě tito obyvatelé světa věcí poté tvoří samotný „svět lidí“, který autorka patrně chápe jako něco odlišného od „světa věcí“, což lze vyčíst z následujících tvrzení:

77 ARISTOTELÉS, *Etika nikomachova*, Jan Leichter, Praha 1937, str. 27.

„Jakkoli krásný může být svět věcí, který nás obklopuje, svého vlastního smyslu nabývá až tehdy, když poskytuje jeviště pro jednající a promlouvající, když je protkán pletivem lidských záležitostí a vztahů a příběhů, jež z nich vznikají. ... Promlouváním a jednáním se zapojujeme do světa lidí, který existoval, dříve než jsme se do něj narodili.“⁷⁸ S tímto je spojeno i ono odhalování osoby, tedy vlastního „kdo“ daného člověka. K tomuto autorka podotýká: „Skutečnost, že ‚kdo‘ se ukazuje v takové mnohoznačné a nepojmenovatelné nejistotě, podmiňuje nejen nejistotu veškeré politiky, ale také všech záležitostí, které se odehrávají přímo ve vzájemném spolubytí lidí, mimo prostředkující, stabilizující a objektivující médium světa věcí.“⁷⁹

Jednáním se tedy zapojujeme do světa lidí a celý proces se odehrává bezprostředně, zdánlivě nezávisle na světě věcí. Existence tohoto druhého zmiňovaného světa je ovšem vždy tušena jaksí v pozadí, protože na něj je vždy svět lidí navázán. Existence světa věcí je tedy jakousi skrytou podmínkou pro jednání, protože to se může odehrávat pouze ve vztahu k druhým lidem v rámci plurality, jejímž přirozeným prostorem je právě tento svět věcí.

„Jednání a promlouvání se pohybují v oblasti, která leží mezi lidmi jakožto lidmi, obracejí se bezprostředně k okolnímu světu lidí. Skrze jednání a promlouvání se v tomto světě ukazují a vstupují do hry příslušné jednající a promlouvající osoby, a to i tehdy, když je jejich vlastní obsah zcela ‚objektivní‘, když jde o věci, jež se týkají světa, tedy o meziprostor, v němž se lidé pohybují a v němž sledují své příslušné objektivně světské zájmy.“⁸⁰

V této pasáži se objevují ony dva pojmy světa najednou. Důležité je zde rozlišení toho, *o čem* promlouváme a jednáme a *co* těmito činnostmi činíme. Přestože tedy ve většině případů promlouváme a jednáme o záležitostech, týkajících se objektivního světa věcí, podstatný je zde fakt, že se zároveň s tím obracíme přímo k druhým lidem, ke „světu lidí“ a jim odkrýváme naši osobu.

Zdá se tedy, že existence druhých lidí se jednajícím a promlouvajícím jeví jako „svět lidí“, tedy jako něco, co si analogicky se světem věcí podržuje jistou trvalost. Jako by Arendtová chtěla naznačit, že jednající člověk vnímá ostatní členy společenství, obývající s ním jeden svět (věci) jinak než jak by je vnímal v přírodních podmínkách. Zdá se, že v nich by nic jako svět lidí nevzniklo, jelikož by sami lidé byli vždy něčím pomíjivým, mizejícím. Jednající člověk by se k nim nemohl obrátit stejným způsobem a se stejnou důvěrou, jako se obrací ke světu lidí, v němž střídání generací a uchovávání minulých činů v paměti zajišťuje jistou stálost a kontinuitu. O tomto světě lidí také Arendtová hovoří

78 ARENDT, Hannah, *Vita activa*, Oikoymenh, Praha 2007, str. 265, 226.

79 Tamtéž, str. 234.

80 Tamtéž, str. 235.

jako o tkanivu lidských vztahů a záležitostí:

„Tato druhá mezisféra, která se utváří v meziprostoru světa, není hmatatelná, protože nesestává z věcí a nelze ji nijak zvěčnit či objektivovat. Jednání a promlouvání nejsou procesy, které by po sobě samy od sebe zanechávaly nějaké hmatatelné výsledky a výsledné produkty. ... Toto tkanivo je vázáno na objektivně předmětný svět věcí, stejně jako například řeč je vázána na fyzickou existenci živoucího organismu.“⁸¹ Tento svět lidí tedy vzniká na podkladě pevného vnějšího světa věcí. Ten pak obrůstá jako břečťan. Jedná se o síť vztahů mezi lidmi, která vznikla tím že společně začali jednat a promlouvat a od té doby se neustále vyvíjí. Každý nově přichozí člověk ji může pozměnit. Existence tohoto tkaniva vždy předchází jeho narození a jednání se tak dají popsat jako „vlákna, vetkaná do již předem utkaného vzoru, jež sama opět proměňují tkanivo tak, jak svým neopakovatelným způsobem působí na veškerá vlákna životů, s nimiž v rámci tohoto tkaniva přicházejí do styku“⁸².

Jednání tak má dvojí vztah ke světu. Jednou jakožto světu věcí, podruhé jakožto světu lidí. Samo je pak tím, co prvnímu světu dává možnost smysluplnosti a druhý svět neustále oživuje, jelikož bez jednání by se přestaly tvořit nové vztahy mezi lidmi a ona síť vztahů by postupně zkostnatěla. Chápat tedy, že existuje cosi jako svět lidí, je důležitou podmínkou pro to, že se jednání bude plně rozvíjet.

2.2.2. Rozmach jednání v antice

Rozbor politického života v antice je v našem kontextu zásadní, protože je výchozím bodem (jak již vyplývá ze samotné metody její práce) výkladu Arendtové. Nebude se však jednat o antiku jako celek, nýbrž o jednu její fázi, dobu Perikleovu. Ta má pro autorku silný význam, jelikož byla pravou „dobou jednání“, o čemž vypovídá i fakt, že je k ní odkazováno jako ke „zkušenostem, jež se tehdy, na úsvitu západních dějin, na velmi malém prostoru a v průběhu několika málo desetiletí, nezapomenutelně vryly do paměti evropskému lidstvu.“⁸³

Čím je tedy tato předplatónská doba tolik specifická? Již jsme naznačili, že v antice bylo jednání považováno za nejvyšší z činností v rámci *vita activa*. Ovšem v rané epoše Perikleově se vykonané činy a promluvená slova těšily větší důležitosti i než činnosti myšlení v rámci *vita contemplativa*. Obrat těchto pozic, upřednostňování kontemplativních činností před těmi „praktickými“ se začal

81 Tamtéž, str. 236.

82 Tamtéž, str. 237.

83 Tamtéž, str. 267.

uskutečňovat až právě s Platónem. V období, které nyní zkoumáme, tedy jednání zastávalo nejvyšší pozici v rámci *všech* lidských činností. A tomu odpovídala i organizace samotného lidského společenství.

Ústřední úlohu zde hrála *polis*, jejíž založení již zdaleka nebylo pouze snahou o vymanění se z pomíjivosti, diktované přírodou. Vznik obce byl daleko záměrnější a cílevědomější událostí. Jako nejhlubší motiv zde stálo přesvědčení, „že lidské soužití je smysluplné jen proto a jen do té míry, do jaké spočívá ve ‚sdílení slov a činů‘“⁸⁴. V důsledku toho *polis* nejen umožňovala lidem jednat a promlouvat, ale též je přímo vedla, aby se, řečeno slovy Démokrita, „aby se dychtivě ujímali namáhavých úkolů, z nichž vznikají veliké a skvostné věci“⁸⁵.

Vlastním obsahem politického života tedy v této době bylo samotné jednání a promlouvání a především o tento fakt se opírá již zmíněná poznámka autorky, že v politice by měl člověk být připraven především na setkání s něčím novým a neočekávaným. Jelikož tedy hlavní náplní veřejného života bylo aktivní sebe-ukazování občanů, pak není ani tolik zarážející fakt, že zákonodárství bylo považováno za záležitost nepolitickou, náležející ke zhotovování. Zákonodárce se tak podobal spíše staviteli městských hradeb, který ani nemusel být občanem *polis* a mohl být najmut v cizině. Také se však v tom případě nemohl účastnit samotných politických činností, jež se poté odehrávaly v rámci *polis*. Tyto politické činnosti navíc v podstatě ani žádnými zákony omezit nelze.

„Na rozdíl od způsobů, jimiž se tak či onak chováme v dané situaci a jež Řekové přirozeně, stejně jako my, posuzovali podle určitých morálních měřítek, podle motivů a intencí, cílů a následků, podléhá jednání ve své podstatě výhradně kritériu velikosti. Důvod této specifčnosti jednání spočívá v tom, že by se vůbec neuskutečnilo, kdyby neproniklo hranice toho, co je všeobecně považováno za obvyklé, a neproniklo do oblasti mimořádného, kde už právě neplatí to, co je platné v každodenním životě, a kde je všechno, co se děje, tak neopakovatelné a *sui generis*, že se to již nedá subsumovat pod žádná pravidla.“⁸⁶

Ocitáme se zde ve zvláštní situaci, kdy se o něco mimořádného měli snažit všichni občané státu. Pokud antický člověk nepronikal do oné oblasti výjimečnosti, jako by jeho životu něco scházelo. Nebyl hoden nesmrtelnosti a hrozilo mu brzké zapomnění. To se samozřejmě projevilo i na samotném způsobu spolubytí tehdejších občanů. Arendtová mluví o agonálním duchu doby, manifestovaným jakožto „ono vášnivé měření se s druhými, které opět propůjčovalo vlastní obsah pojetí politického

84 Tamtéž, str 256.

85 DK 68 B 157.

86 ARENDT, Hannah, *Vita activa*, Oikoymenh, Praha 2007, str. 268.

života v městských státech“⁸⁷. Toto vzájemné poměřování se ovšem nemělo podobu jakéhosi zápasu o to, kdo z jednajících prosadí cíle svého konání. Ústředním motivem bylo samotné sebe-ukazování. Ostatně fakt (který Arendtová zmiňuje na různých místech), že jednající člověk sleduje jisté cíle, jež jsou nazývány světskými zájmy, a k odkrývání jeho osoby dochází jakoby mimoděk, zde tolik neplatí. Touha ukázat vlastní jedinečnost, odkrýt ostatním, „kdo“ jedná, byla natolik silná, že právě ono sebe-odhalení bylo již od počátku považováno za hlavní cíl jednání. Jelikož ovšem k tomuto odhalení dochází během jednání samovolně, stalo se právě tato korunní činnost *vita activa* tím, oč se tehdejší občané snažili. Jednání tedy bylo jakýmsi samoučelem, veskrze virtuózní činností. Šlo tedy o to, provést tuto činnost co nejlépe, a proto v této době byly k jejímu znázorňování používány metafory hry na flétnu či divadelnictví, které zmiňuje Aristotelés. Pomocí nich byly zobrazovány nejvyšší lidské možnosti.

„Jestliže tedy úkolem člověka jest skutečná činnost duše ve shodě s rozumem anebo nikoli bez rozumu, výkon pak kteréhokoli člověka nazýváme dle rodu totožným s výkonem zdatného člověka, jako na příklad kitharisty vůbec a kitharisty zdatného, což prostě platí ve všem, ježto k výkonu vůbec se přikládá nadbytek s hlediska zdatnosti — kitharistovi totiž náleží hráti, avšak zdatnému kitharistovi hráti dobře —, i je-li tomu tak a za výkon člověka klademe jakýsi život, a to skutečnou činnost duše a jednání ve shodě s rozumem, zdatného pak muže vše to způsobem dobrým a krásným, neboť každý výkon se dobře dokonává podle vlastní zdatnosti, potom patrně lidským dobrem sestává činnost duše s hlediska zdatnosti, a je-li zdatností více, tedy s hlediska nejlepší a nejdokonalejší.“⁸⁸

„Velikost spočívá pouze a výhradně ve způsobu provedení příslušného činu, v modu samotného konání.“⁸⁹ Jestliže tedy ohniskem zájmu v této době bylo jednat co nejlépe, veškeré důležité věci byly tedy veskrze *aktuální*. Kategorie účelu a prostředku, jež jsou vždy obrácené k *budoucnosti*, zde nehrály žádnou roli. Hlavní bylo to, co se aktuálně odehrává a jakým způsobem se to odehrává, ne jaký to má účel. Z toho vyplývá, že *polis* vedla své občany ještě k jedné činnosti, a to k pečlivému sledování činů druhých lidí, poslouchání jejich promluv a jejich uchovávání v paměti. Veřejný prostor této doby byl jakýmsi otevřeným jevištěm, kde se v jednání mohli ukazovat jeho občané. Ti, kdo se této příležitosti chopí, se neobejdou bez publika, pokud jejich činy nemají být zapomenuty. Jelikož ovšem do tohoto „sálu“ mohou být vpuštěni pouze občané, nemůže jim sedět v publiku nikdo jiný než oni sami. Vystupující mají vždy též roli diváků. Zdá se tedy – přestože to autorka sama přímo nevyjadřuje -, že

87 Tamtéž, str. 253.

88 ARISTOTELÉS, *Etika nikomachova*, Jan Leichter, Praha 1937, str. 12.

89 ARENDT, Hannah, *Vita activa*, Oikoymenh, Praha 2007, str. 269.

ujmutí se role diváka bylo vyžadováno s vehemencí ne o mnoho menší než s jakou bylo člověku ukládáno jednat.

S tím souvisí i velký význam antické *theôria*, která byla pro platónské filosofy (již od původního, specificky politického významu *theôria* odvodili filosofický význam tohoto slova) základem moudrosti a v politické oblasti zase důležitou součástí lidského konání. Andrea Wilson Nightingale popisuje blíže tento původní význam slova *theôria*:

„Určujícím znakem *theôria* v jejích tradičních formách je cesta do oblasti za hranicemi vlastního města za účelem sledování nějaké události či pozorovat nějaký jiný objekt nebo podívanou. Tato aktivita zdůrazňuje ‚ohledávání‘ či zření něčeho pro sebe sama: *theôros* (ten, kdo vykonává *theôria*) je očitým svědkem, jehož zkušenost je radikálně odlišná od zkušeností těch, kdo zůstali doma a obdrželi pouhou zprávu o daných novinkách. Činnost *theôria* rovněž klade důraz na setkání s čímsi cizím a odlišným. Toto setkání s něčím neznámým rovněž vede cestovatele k tomu, aby se podíval na zvyky a činnosti svého vlastního města z nového hlediska.“⁹⁰

Theôria se též dělila na náboženskou (sem patřila například pouť za vzdáleným věštcem, či na náboženské slavnosti) a světskou (typická byla cesta do vzdálenějších měst s odlišnou kulturou). Každá *theôria* však znamenala cestu za pozorováním něčeho neznámého a následným návratem do vlastní obce, kde *theôros* musel podat zprávu svému vládci o tom, co spatřil. Tím tak obohacoval myšlení a kulturu vlastního státu. Odvozeným modem této *theôria* je pak například Platónovo podobenství o jeskyni, kde filosof též opustí své společníky, aby nahlédl věčné *ideje* a poté se navrátí zpět s poznáním, které může pomoci i jeho druhům. *Theôria* však v jistých případech znamenala též pozorování svého vlastního města:

„V nedávných pracech o Panathénajích a Velkých Dionýsiích zkoumali badatelé způsoby, jakým tyto festivaly ‚reprezentovaly město jeho občanům‘; diváci jsou obecně vnímání jako ‚občané Athén, pohlízející na svou *polis* a její praktiky.“⁹¹

Antický člověk tedy musel zastávat dvě role naráz, respektive musel být schopen přeskakovat z jedné role do druhé. Tedy co nejvíce působit na druhé a zároveň nechat působit velikost činů ostatních lidí na sebe.

„Protože jednající člověk se vždy pohybuje mezi jinými lidmi, kteří rovněž jednají, nikdy není jen původcem činů, ale vždy zároveň tím, kdo něco trpí. Jednání a trpnost patří k sobě, trpnost je rubem

90 NIGHTINGALE, A. W., *On Wandering and Wondering: "Theôria" in Greek Philosophy and Culture*, Arion: A Journal of Humanities and the Classics Third Series, Vol. 9, No. 2, Trustees of Boston University 2001, str. 33 (vlastní překlad).

91 Tamtéž, 30.

jednání. Příběh, který jednající uvádí do pohybu, je vždy příběhem činů a trpění těch, jichž se tyto činy dotýkají.“⁹²

Z předchozího poměrně jasně vyvstává, že jelikož tehdejší obyvatelé považovali za nejvyšší schopnosti člověka ony hlavní politické činnosti, byly na druhé straně zhotovování a práce, u nichž je potřeba vykonávat jistou fyzickou námahu a které člověk může provádět o samotě, považovány za podřadné. Bylo jimi opovrhováno do té míry, že ani otroci, věnující se práci, ovšem ani zhotovující řemeslníci neměli možnost účastnit se veřejného života, jelikož nebyli pokládáni za svobodné občany. Ze stejného důvodu nechtěli lidé v tomto období záviset na zvětňujícím umění básníků a historiků, které nabízelo poskytnout jejich činům onu kýženou trvalost:

„Úlohou *polis* bylo poskytnout místo, na němž by se mohla usadit a prodlévat mezi lidmi nepomíjivá sláva velikých činů a slov, aby se tím jednání takřkajíc osvobodilo od své závislosti na zhotovujících a básnických uměních. ... A o tomto smyslu se můžeme ještě dnes dočíst ve slavných pasážích Perikleovy pohřební řeči. Zde se praví, že *polis* garantuje těm, kdo učinili zemi a moře jevištěm své smělosti, že nežili a nejednali marně, že nepotřebují Homéra ani nikoho jiného z těch, kdo vládnou jeho uměním, ale že po nich bez veškeré cizí pomoci zůstanou ‚nepomíjivé památníky‘ toho, co vykonali a co je hodno vzpomínky v dobrém i ve špatném smyslu.“⁹³

2.2.3. Počátek úpadku jednání v platónské době

„Počínaje Platónem má filosofie tendenci odmítat každodenní život jevů a zaměřuje se na vyšší realitu kontemplace. V ‚Mezi minulostí a budoucností‘ Arendtová reflektuje tuto předpojatost filosofie, která se ‚odvrací‘ od světa, a uvažuje, jakým způsobem by bylo možné jej znovu učinit předmětem filosofického údivu.“⁹⁴

Takové vážnosti a důležitosti, s jakými bylo nazíráno v době Perikleově, se jednání již nikdy v historii dále netěšilo. Naopak jeho „cena“ začala postupně klesat a tento trend se dle Arendtové již nikdy nezastavil. Zlatou érou jednání bylo tedy pouze několik desítek let následujících po vzniku *polis*. Významnější odklon od uchovávání jednání v centru lidské pozornosti přišel již v době Platónově.

92 ARENDT, Hannah, *Vita activa*, Oikoyomenh, Praha 2007, str. 246.

93 Tamtéž, str. 257.

94 KATTAGO, Siobhan, *Hannah Arendt on the World in Hannah Arendt: Key Concepts* (ed. Patrick Hayden), Acumen Publishing, Slough 2014, str. 57 (vlastní překlad).

Právě tento myslitel začal navrhopvat různé způsoby jak nahradit jednání různými činnostmi, které fungují na principu zhotovování. Rozboru těchto pokusů nahradit jednání zhotovováním a důsledky, které z toho plynou, se budeme věnovat v následující kapitole. Nyní si ještě položíme otázku, proč se vůbec další generace rozhodly jednání odmítat a z jakého důvodu k tomu došlo tak brzy?

Arendtová uvádí dva hlavní důvody, proč Platón a další myslitelé po něm brojili proti jednání – nepředvídatelnost následků, které tato činnost vyvolává a nekontrolovatelnost procesů, které odstartuje. To jsou dvě hlavní rizika jednání, které autorka zmiňuje. Vyplývají z již zmíněné lidské plurality. Jelikož člověk vždy jedná v rámci skupiny lidí rovněž disponujících touto schopností, je jejich reakcí na každý čin vždy nějaké samostatné jednání, které nelze předem předvídat. Takto se činy řetězí, takže je nelze kontrolovat, ani určovat, kterým směrem se budou události vyvíjet. Proto se Platón snažil vnést do politických záležitostí větší pevnost, stálost. To ovšem zatím neodpovídá na otázku, proč chtěl nahradit jednání zhotovováním. Samo zhotovování má vlastní slabé stránky – jeho produkty samy o sobě nemají smysl a tato činnost samotná je navíc omezena představou svého díla, nikdy nemůže být tak svobodná jako jednání a tedy ani nemůže umožnit vlastní osoby zhotovujícího. Člověk při ní nenaplňuje své nejvyšší možnosti.

Na otázku, proč upřednostnil zhotovování před jednáním, lze odpovědět pouze poukazem k tomu, že způsob jeho myšlení se již lišil od uvažování jeho o generaci starších předchůdců. Pro ně zmíněné nevýhody jednání prakticky nehrály žádnou roli.

„V Perikleových formulacích s nedostižnou precizností vychází najevo a stává se transparentní – s transparentí, která snese srovnání pouze s velikým řeckým básnictvím, s Homérem, Pindarem a Sofoklem – skutečnost, že nejhlubší smysl vykonaného činu a vysloveného slova nezávisí na úspěchu, ba že tento smysl právě může nadále existovat ve světě zcela nezávisle na všech vítězstvích a porážkách, a že tedy to, co bylo vykonáno a vysloveno, navzdory následkům, které z toho nevyhnutelně vyplývají, nikdy není do těchto následků zapleteno tak, aby bylo připraveno o svou samostatnou existenci a možnou velikost.“⁹⁵

Zdá se tak, že se nezdařil jeden z výše zmíněných základních úkolů *polis*, který spočíval v zajištění, že úžas nadcházejících generací nad velkými činy minulosti nevybledne, že jejich vztah k *polis* zůstane týž a že tedy budou stejným způsobem preferovat činnosti jednání a promlouvání oproti všem ostatním.

Nelze si v této souvislosti nepovšimnout, že onen rozkol mezi filozofií a *polis* byl doprovázen odlišným vnímáním *času*. Pakliže Platón kritizuje jednání ze nedozírnosti a nekontrolovatelnosti jeho

95 ARENDT, Hannah, *Vita activa*, Oikoymenh, Praha 2007, str. 267.

následků, je jeho pohled upřen do *budoucnosti*, která se kvůli tomu stává nejistou. Ostatně samotný Platónův popis filozofie, předložený ve *Faidónu*, jakožto přípravy na smrt, ilustruje toto napnutí se k budoucnosti. Dřívějším generacím tuto jistotu ovšem dodávala *sama polis*. Jelikož právě tyto generace stály u jejího zrodu, patrně jim byl samotný smysl *polis* více jasný a nezpochybnitelný. Samotná existence okolního světa, jenž obec představovala, jim zaručovala jistou budoucnost. Zbudování města osvobodilo jeho občany od nutnosti neustále na budoucnost myslet. Jejich pozornost se tedy upínala především k *přítomnosti*, v níž se právě odehrávaly ony výjimečné události. Samozřejmě bylo též klíčové udržel v paměti ty velké činy, jež se již odehrály, ovšem i ty byly považovány za součást přítomnosti. Byly spíše stále zpřítomňovány, než uchovávány s jistým odstupem v minulosti.

„Organizace *polis* ... je ve své podstatě organizovanou pamětí, v níž se však, na rozdíl od toho, co pod vlivem Římanů rozumíme vzpomínkou, minulost nepřipomíná kontinuem času jakožto minulost s vědomím časového odstupem, ale udržuje se bezprostředně v jakési permanentní přítomnosti v časově neproměnlivé podobě.“⁹⁶

Jako by následující generace již nevnímaly *polis* především na pozadí onoho enormního kontrastu mezi světskou a ne-světskou existencí. Nenazíraly *polis* pouze z hlediska velikých výhod a možností, které lidem nabízela oproti problematické ne-světské existenci. Samotná přítomnost světa, konkretizovaného v podobě městského státu, již pro ně nebylo dostačující. Naopak ona negativa, která člověk dříve viděl především v pomíjivosti a nestálosti přírodních procesů, začaly další generace s Platónem objevovat ve světě, v rámci existence v *polis*. Budoucnost byla znovu zproblematizována a činnost zhotovování, pro niž bylo jednání původně osvobozením, byla dosazována zpět na místo jednání. Jak tento vývoj pokračoval, jak se s ním proměňovalo vnímání času a jak je s obojím spojené odcizení světu, tím se budeme zabývat v následující kapitole. Stejně jako tím, jak do tohoto kontextu zapadá samotný způsob výkladu Arendtové.

96 Tamtéž, str. 257.

3. Amor mundi

3.1. Odcizení světu

3.1.1. Křesťanství

„Tam, kde podle antické víry stála nepomíjivost světa, se náhle objevil nesmrtelný lidský život, a na místo, které zaujímali smrtelníci, vstoupil pomíjivý svět.“⁹⁷

Platónovo myšlení s sebou přineslo první výraznější tendenci k odcizení světu a upřednostnění jiné oblasti, na níž může člověk upnout svou pozornost, sféry idejí. Společně s tímto odcizením bylo jednání sesazeno z nejvyšší pozice v rámci lidských činností a jeho místo zaujmula kontemplace. Propojenost těchto dvou dějů je očividná. V oblasti idejí se člověk může „pohybovat“ právě díky čistému nazírání, jednání mu zde není nic platné. To naopak patří do světa, který ovšem „ztratil váhu“ a s ním tedy i tato činnost, která je na jeho existenci závislá.

Toto platónské chápání světa ovšem zprvu nebylo odrazem myšlení většiny členů tehdejšího společenství. Snaha o upřednostnění *vita contemplativa* před *vita activa* se naplno uskutečnila až po příchodu křesťanství. Tehdy přesvědčení o primátu „onoho světa“ a kontemplace převládlo a stalo se dominantním v rámci lidské obce. Ovšem nestalo se tak díky tomu, že by křesťanství přejalo všechny závěry Platónova myšlení. Gró křesťanského uvažování totiž leželo v přesvědčení o věčnosti idejí a nesmrtelnosti duše, nýbrž ve zvěsti o „nesmrtelnosti jednotlivého života“, která „ve své podstatě převrátila antický vztah mezi člověkem a světem vzhůru nohama.“⁹⁸

Lidé přestali být smrtelníky a svět se oproti jejich nově nalezené nesmrtelnosti jevil náhle jako cosi temporálního. Stejně tak na lidské činnosti začalo být pohlíženo výrazně jinak. Především dosud vrcholná politická činnost (jednání), která byla v minulosti „prodchnuta nadějí na nesmrtelnost“, klesla nyní do postavení „činnosti, kterou si vynucují hříšnost lidského rodu a oprávněné potřeby a nezbytnosti života, dočasně uvězněného ve zdejším světě.“⁹⁹ Jelikož byl nesmrtelností obdařen již jednotlivý život, pak samozřejmě vymizela touha po světské nesmrtelnosti a „sláva a čest, jež může poskytnout svět“¹⁰⁰ se staly marnými. Politická činnost měla tedy význam pouze do té míry, do jaké

97 Tamtéž, str. 401.

98 Tamtéž.

99 Tamtéž, str. 402.

100 Tamtéž.

sloužila k uchování jednotlivých životů. Prohlášení života za nejvyšší, posvátný statek, tedy vedlo k dokonání výše zmíněného poklesu důležitosti zdejšího světa. Platónovi samotnému však tato absolutní nedotknutelnost života, „který je nutno zachovat za všech okolností“¹⁰¹ byla ještě cizí:

„Stůně-li tesař, děl jsem, žádá po lékaři léku, aby po užití nemoc dávením vyvrhl nebo se jí zbavil průjmem, nebo se podrobí pálení nebo řezu; pakli by mu však někdo předepisoval dlouhé léčení a dával kolem hlavy obaly a tak dále, hned řekne, že nemá kdy stonati a že mu takový život není nic platen, mysliti jen na svou nemoc a zanedbávati svého povolání. A potom dá takovému lékaři sbohem, vrátí se k obvyklému způsobu života, a uzdraví-li se, žije, konaje dále své povinnosti; pakli však jeho tělo není dost silné, aby to sneslo, zemře a má po trápení.“¹⁰²

Jestliže činnosti zhotovování a především jednání ztrácí na důležitosti a například Pavel varuje „před veřejnou činností a důtklivě připomíná, že křesťanskému způsobu života odpovídá pouze život soukromý,“¹⁰³ pak práce na druhé straně získá alespoň minimum uznání a přestává jí být kategoricky opovrhováno. Především z toho důvodu, že nejpříměji ze všech činností *vita activa* slouží k uchování lidského života. Ovšem zdaleka se nejedná o glorifikaci práce, která nastane o staletí později v moderní době.

Celému tomuto obratu pak Arendtová přikládá zásadní význam pro vývoj západní tradice:

„Nejradikálnější ze všech obrátů, jež najdeme v naší tradici, totiž převrácení poměru života a světa, které s sebou do zanikající antiky přineslo křesťanství, ponechaly nedotčen v jeho platnosti i ty nejsmělejší a nejradikálnější revize tradice. Myslitelé novověku ve svých útocích na tradici skutečně netrpěli nedostatkem jasné artikulace a přesnosti, ale primát života před vším ostatním byl pro ně nezpochybnitelně evidentní, a tato evidence neztratila nic ze své přesvědčivé síly ani v moderním světě, jenž následoval po novověku a v němž dosud žijeme i my.“¹⁰⁴

3.1.2. Novověk

Obdobím, kdy se proces odcizení světu završil v plné síle a rychlosti, byl bezpochyby novověk. Ostatně toto odcizení – na rozdíl od Marxova odcizení sobě – pokládá Arendtová za určující znak této

101 Tamtéž, str. 406.

102 PLATÓN, *Ústava*, Oikoymenh, Praha 2001, str. 95 – 406d.

103 ARENDT, Hannah, *Vita activa*, Oikoymenh, Praha 2007, str. 405.

104 Tamtéž, str. 407.

epochy.¹⁰⁵ Během ní se znovu znatelně proměnil nejen vztah člověka ke světu, ale také vztah činností *vita activa* a *vita contemplativa*, stejně jako hierarchie činností uvnitř obou souborů. Celý tento vývoj započaly dle autorky tři konkrétní události, stejně jako obrat zmíněný v předchozím oddíle vyvolalo narození dítěte v jesličkách.

V případě nového věku to byly „objevení Ameriky a první prozkoumání a přivlastnění zemského povrchu evropským lidstvem; reformace a jí podnícené vyvlastnění církve a klášterů, které stimulovalo proces individuálního vyvlastnění a společenské akumulace moderního hospodářství; a konečně vynález dalekohledu a rozvoj nové vědy, která pozemskou přírodu nahlíží z hlediska univesa, jež ji obklopuje.“¹⁰⁶

Každá z těchto událostí svým dílem přispěla k rozmachu odcizení člověka světu, potažmo Zemi samotné. Prvně zmiňované prozkoumání, změření a přivlastnění zemského povrchu zde sehrálo svou úlohu kvůli tomu, že schopnost vyměřovat má tu podmínku, že se „nejprve musí jakoby vzdálit tomu, co má být měřeno, že musí položit vzdálenost mezi sebe a předmět svého měření.“¹⁰⁷ Pokusy o uchopení zemského povrchu jako celku a vytvoření jeho zmenšeného modelu tedy člověka od země spíše oddělovaly. Arendtová tak poukazuje na paradox, že k rozhodujícímu přivlastnění povrchu země a současnému smrštění všech pozemských vzdáleností došlo díky vynálezu letadla, které člověka *fyzicky* vzdaluje od země. „Každého zmenšení vzdálenosti *na* zemi lze dosáhnout jen za cenu zvětšené vzdálenosti člověka *od* země, tedy za cenu rozhodujícího odcizení člověka svému bezprostřednímu pozemskému příbytku.“¹⁰⁸

Galileův objev zase umožnil člověku nahlížet pozemskou přírodu ze stanoviska ležícího ve vesmíru (z pozice Archimédova bodu). Člověk tak mohl začít chápat pozemské děje jakožto podřízené pravidlům universálním, jakožto případy vesmírných dějů. Metaforicky se tak vznesl ještě mnohem výše, než kam ho byl schopný vyzvednout jakýkoliv aeroplán a postupně začal objevovat zásadní diskrepanci mezi tím, jak se mu věci jeví prostřednictvím smyslů a jak se mají, jsou-li vysvětleny pomocí zmíněných universálních zákonů (Galileův objev dopomohl tyto hypotézy – například jeho vlastní známé tvrzení o obíhání Země kolem Slunce - *empiricky* podložit a tím jim dodal na obzvláštní důležitosti. Domněnky o heliocentrickém pohybu planet zde byly již před Galileem, ale právě ono empirické podložení přimělo církve právě jeho kvůli vědeckým hypotézám stíhat.).

„Problematika, která se přihlásila ke slovu ihned po objevení Archimédova bodu a dodnes není

105 Tamtéž, str. 330.

106 Tamtéž, str. 323.

107 Tamtéž, str. 326.

108 Tamtéž.

vyřešena, spočívá v podstatě v tom, že jej objevila bytost, která je svými životními a smyslovými orgány spoutaná se zemí, takže každý obraz světa, který si na základe tohoto objevu učinila, musí odporovat tomu, co jí leží bezprostředně před očima. Taková bytost musí tedy teoreticko-vědecky v nejpravějším smyslu slova žít v ‚převráceném světě‘.¹⁰⁹

Filosofickou odpovědí na tuto relativisaci pozemských dějů v té podobě, v jaké se člověku přirozeně jeví, byla Descartova pochybnost, která našla novou jistotu člověka v něm samém a představovala tedy jakési stažení se do sebe sama, které je dle Arendtové pro novověk typické. Jistotu, kterou dříve člověku poskytoval svět a následně víra, nyní Descartes přesunul do samotné lidské poznávací schopnosti.¹¹⁰

Třetí událost, která stála u zrodu novověku, přispěla k odcizení světu nejpřímočařejším způsobem. Vyvlastnění znamenalo, že byl člověku odejmu onen kus země, který je pouze jeho vlastní a s nímž je tak velice úzce spjat a který zakládá jeho soukromou sféru. Místo vlastnictví tak nastoupila akumulace majetku a bohatství, kterou nelimitovala stálost světa. Člověk, jenž se nemusel starat o svůj díl světa a nebyl již k němu nijak vázán, mohl bezuzdně produkovat nové věci, bohatství. Mohl vše použít jako materiál, jelikož zde již nebyl žádný svět, který by bylo potřeba zachovávat v neporušeném stavu. Za příklad tohoto důsledku vyvlastnění uvádí Arendtová tzv. Německý „hospodářský zázrak“:

„Z ekonomického hlediska se válečné zpusťování v Německu naráz postaralo o to, co jinak v současné ekonomice založené na plýtvání, v němž musí být stále spotřebováván předmětný svět, aby se mohla udržet při životě produkce, působí pomalejší, i když neméně jistý proces spotřeby.“¹¹¹

Na počátku novověku je tedy možné nalézt dvojí ztrátu – víry a světa. Člověk se již ke světu neobrátil jako k možnosti získat zpět nesmrtelnost, kterou ztratil společně s rozplynutím *certitudo salutis*. Pro Arendtovou je zjevné, že „ztráta víry neuvrhla člověka do soustředění na svět a vezdejší život, ale spíše do soustředění na sebe sama.“¹¹²

3.1.3. Hierarchie *vita contemplativa* a *vita activa*

Před příchodem novověku byla z lidských činností tradicí nejvíce ceněna kontemplace a nazírání. Počátek tohoto upřednostnění je možné vyzorovat již v Platónově *theôria*, nazírání věčných idejí.

109 Tamtéž, str. 365.

110 Tamtéž, str. 366.

111 Tamtéž, str. 328.

112 Tamtéž, str. 329.

Zaměření na kontemplaci pak plně převládlo s příchodem křesťanství, které považovalo pravdu za něco, co se v biblickém slova smyslu *zjevuje* a je potřeba ji tedy „pouze“ nazírat. Druhá hlavní činnost *vita contemplativa* – myšlení, které je odlišné od kontempace tím, že se jedná spíše o platónský dialog duše se sebou samou – byla považována za pouhou služku kontempace. Činnosti *vita activa* měly v této době spíše druhotný význam a byly vnímány jako prostředky k zachování života.

Nástup novověku však tuto tradiční hierarchii převrátil naruby. Ztráta víry spojená s tvorbou složitějších a efektivnějších nástrojů s sebou přinesly i odvrhnutí kontempace a čistého nazírání. Důsledkem objevu teleskopu a náhlého ocitnutí se ve zmíněném „převráceném světě“, kde smyslové vjemy člověka nikdy nepoučují o tom, jak se věci ve skutečnosti mají, bylo oddělení bytí a jevu. Pravdu již tedy nebylo možné chápat jako něco, co se samo vyjeví. Kvůli tomu se lidská poznávací schopnost ocitla „přímo v tíšňové situaci, v níž byla nucena strojit úklady pravdě a pronásledovat ji za hranice klamných jevů. Za těchto okolností jsou pasivní pozorování a čiré nazírání jakožto prostředky poznání předem vyloučeny.“¹¹³

S touto ztrátou důvěry v kontemplaci však ruku v ruce přišla důvěra v účinnosti lidských nástrojů - „nakonec to byl přístroj, člověkem zhotovený dalekohled, který přírodu, resp. universum donutil, aby vyzradilo svá tajemství“¹¹⁴ - a s ní i nový způsob, jak hledat pravdu. Nyní byl na místo klidného nazírání prosazován aktivní přístup, který nařizoval člověku, ať se „ujme iniciativy a zkusí to s pomocí věcí, jež jsou dílem jeho rukou.“¹¹⁵ Jinými slovy – aby člověk dosáhl poznání, musel nejdříve pomocí nějakého přístroje *zasáhnout* do přírody. Samy o sobě mu již věci pravdu neukazovaly. Vědění se tedy odklonilo od oblasti daného a zaměřilo se pouze na věci, které člověk sám vykonal. Myšlení pak vstoupilo do stejného poměru ke konání, v jakém během středověku stálo jakožto *ancilla theologiae* vzhledem ke kontemplaci.

Činnosti *vita contemplativa* tedy ustoupily do pozadí a ke slovu se dostala *vita activa* a především pak zhotovování. Nejednalo se tak o pouhé navrácení poměrů do původního stavu, kdy nejocetovanější lidskou činností bylo jednání. To svou dominantní pozici v rámci *vita activa* v tuto chvíli ztratilo. Vyzdvižení člověka jakožto *homo faber* bylo „vlastně jen přirozené“, jelikož samotnou revoluci novověku „způsobil přístroj a tedy člověk se svou schopností zhotovitele nástrojů.“¹¹⁶ Vědecký pokrok začal být přímo určován tím, do jaké míry se vyvíjely a zdokonalovaly nástroje zkoumání. Jádrem tohoto pokroku se stalo experimentování, které sloužilo k poznání věcí tím způsobem, že se zhotovily

113 Tamtéž, str. 373.

114 Tamtéž.

115 Tamtéž.

116 Tamtéž, str. 379.

podmínky a vytvořily procesy, díky nimž dané věci vznikly. V tomto smyslu je každý experiment „již způsobem vyrábění“¹¹⁷.

Zde se však také skrývá důvod, proč *homo faber* nesetřval na piedestalu příliš dlouho. Podstatou experimentu totiž bylo, že se zaměřil na samotný *proces* vzniku určité věci, nikoliv na produkt samotný. To znamená důležitý posun důrazu od „starých otázek, *co* a *proč* je něco tak, jak je, k modernímu tázání, jež se zajímá pouze o to, *jak* to vzniklo.“¹¹⁸ Tuto otázku *jak* lze odpovědět pouze pomocí pokusu, který „opakuje přírodní proces, a sice tak, jako by šlo o to, ještě jednou zhotovit věci samotné přírody.“¹¹⁹

to ovšem znamená zásadní změnu ve způsobu myšlení zhotovujícího člověka. Definovali jsme ho v předchozí kapitole jakožto vázaného k vytváření potenciálně trvalých věcí světa, tedy zaměřeného především na svůj cíl, nikoliv na proces jeho vzniku, který se naopak jevil jako sekundární. Nyní však právě on vystupuje do popředí a výsledné produkty ztrácejí na důležitosti. „*Homo faber* se pohybuje ve světě účelů, jež byly vytvořeny díky prostředkům, nikoli ve světě, který je sám procesem, jako moderní svět, v němž žijeme. Moderní obraz světa z hlediska zhotovujícího a vyrábějícího člověka rovněž skýtá obraz ‚převráceného světa‘, totiž světa, v němž se prostředky, proces zhotovování a vývoje, staly důležitějšími než účely, věci, jež jsou výsledkem zhotovování a růstu.“¹²⁰ Ostatně již samo chápání *homo faber* jakožto výrobce *nástrojů* ukazuje k tomuto převrácení. Vždyť je podstatou každého nástroje, že je prostředkem k nějakému cíli. Takto úzce chápaný zhotovující člověk vyrábí pomocí jistých prostředků další prostředky. Je totiž potřeba stále lepších nástrojů k pozorování světa či ke komunikaci a *homo faber* se tak přestává považovat „primárně za zhotovitele věcí a původce výtvorů lidské ruky a začíná se chápat jako tvůrce nástrojů, a sice především jako výrobce ‚nástrojů určených k výrobě nástrojů‘, který přitom jen mimochodem také ještě tvoří věci.“¹²¹

Tato modulace zhotovování měla mimo jiné také za důsledek prudký nárůst destruktivity násilí, kterým mohl člověk působit: „Protože násilí – na rozdíl od moci nebo síly – vždy potřebuje *nástroje* (jak již dávno ukázal Engels), byla technologická revoluce, revoluce ve výrobě nástrojů, obzvláště výrazná ve vojenství.“¹²²

Jako by se *zhotovování* v této fázi začalo připodobňovat *práci*. Totiž především tím, že takováto

117 Tamtéž, str. 379.

118 Tamtéž, str. 380.

119 Tamtéž.

120 Tamtéž, str. 381.

121 Tamtéž, str. 395.

122 ARENDT, Hannah, *O násilí*, Oikoymenh, Praha 1995, str. 7.

výroba nástrojů k produkci nástrojů nemá žádného konce, stejně jako práce. Na druhou stranu se zase objevovaly tendence přiřknout práci jistou produktivitu, která doposud byla vlastní pouze zhotovování a tak například Marx „reinterpretoval práci ve smyslu zhotovující činnosti“¹²³. Ovšem celé toto převrácení způsobu myšlení *homo faber* bylo umožněno především odcizením světu, jenž byl doposud vždy tím, co měl zhotovující člověk budovat. Náhle jako by tato schopnost ztratila svoje těžiště a pevnou půdu pod nohama.

„To, co tak nesmiřitelně odděluje způsob myšlení novověku od veškeré tradice, je radikalita odcizení světu, jež se dokonce mohlo rozšířit i na ty nejsvětější ze všech lidských činností, totiž na zhotovování, zvěčňování, zpředměťování, jejichž prostřednictvím je budován svět. Toto odcizení světu dalekosáhle překračuje pouhé převrácení poměru nazírání a jednání či myšlení a konání. Rozchod s nazíráním jakožto nejvyšší formou lidského poznání nebyl završen povýšením *homo faber* do postavení, jež kdysi zaujímal kontemplace, ale v absolutizaci pojmu procesu ve výkladu zhotovování.“¹²⁴

Takto zatížené a pokřivené zhotovování neuneslo tlak novověkého vývoje a bylo na nejvyšším místě lidských činností nahrazeno prací, která sama nese charakter nikdy nekončícího procesu a nejlépe tak odpovídá stávajícímu způsobu uvažování, právě na procesy zaměřenému.

3.2.1. Pokrok

Trvalost, o níž během novověku kvůli ztrátě světa a víry přišel, našel člověk nakonec v potenciálně nepomíjivém procesu života lidského rodu.¹²⁵ Tento proces pak musí být neustále živen a udržován samozřejmě prací. O této činnosti autorka poznamenává, že se v moderní společnosti prosadila s *rozhodnou důsledností*. Kromě zmíněné ztráty víry a světa k tomu mohlo, zdá se, napomoci také to, že poprvé v historii dominuje právě ta činnost, která je bezpodmínečně nutná pro lidské přežití. V období, kdy se největší vážnosti těšilo jednání či zhotovování, nebylo možné se práce úplně vzdát, eliminovat ji z oblasti lidských činností. Ovšem to nyní neplatí o jednání a zhotovování, jelikož, ony pro zachování života nutné nejsou. Moderní masová společnost se tak bez nich teoreticky může zcela obejít. Což se do jisté míry dle Arendtové skutečně děje.

123 ARENDT, Hannah, *Vita activa*, Oikoymenh, Praha 2007, str. 392.

124 Tamtéž, str. 386.

125 Tamtéž, str. 410.

„Srovnáme-li moderní svět se světy, jež známe z minulosti, udeří nás do očí především enormní úbytek zkušenosti, který je neodmyslitelnou součástí tohoto vývoje. Nejen, že v širší specificky lidských a smysluplných zkušeností už nemá žádné místo nazírající kontemplace, ale také myšlení, pokud spočívá ve vyvozování závěrů, je degradováno na funkci mozku, již může podstatně lépe zastat elektronická výpočetní technika, která funguje podstatně rychleji a hladčeji než lidský mozek. A jednání, které bylo nejprve ztotožněno se zhotovováním, nakonec klesá na úroveň práce.“¹²⁶

Dalším faktorem, který podpořil primát *animal laborans*, bylo zavedení myšlenky pokroku do uvažování o lidských dějinách a budoucnosti. Moderní práce se radikálně liší od dřívějších podob práce tím, že má jistý zdánlivý smysl mimo samotné zachování lidského života. Tam, kde dříve již nemělo smysl dále pracovat – například v momentě, kdy člověk nashromáždil dostatek zásob jídla na zimu pro sebe a svou rodinu –, dnes neexistují žádné limity. Pracující vždy může přispět ještě více k znásobování lidského bohatství a urychlování pokroku. Hlad po produktech práce již není omezován biologickými potřebami lidského těla, nýbrž touhou po zdokonalování lidského rodu, která je teoreticky bezmezná. Pokrok je – minimálně od 19. století¹²⁷ - nikdy nekončící proces, stejně jako práce.

Dalším fenoménem, který s sebou pokrok přinesl, je osvětlení budoucnosti. Člověk samozřejmě nemůže vidět detailně, jak bude budoucnost vypadat, ale základní směr jejího ubírání je již pokrokem vytčen. Budoucnost bude obsahovat dokonalejšího člověka, disponujícího větším bohatstvím, efektivnější technologií a rozsáhlejšími znalostmi, který směřuje k dalšímu rozmnožování těchto statků. Jinými slovy – nemůžeme sice plně odhadnout, jak bude budoucnost vypadat, ale můžeme předvídat, jak se bude vyvíjet. To je umožněno právě díky myšlence čistého pokroku, jejímž hlavním znakem je vyloučení možnosti, že se stane něco absolutně nepředvídatelného.

„Předpovědi budoucnosti nejsou nikdy ničím jiným, než projekcemi soudobých automatických procesů a postupů, tedy případy, které nejspíše nastanou jen tehdy, jestliže lidé nebudou jednat a jestliže se nepříhodí něco neočekávaného.“¹²⁸

Myšlenka pokroku tedy samozřejmě není něčím, co by Arendtová přijala s jásotem. Naopak je úplným antagonistou jejího chápání dějin a politiky, určovaného právě nepředvídatelnými událostmi:

„Nejenže pokrok objasňuje minulost bez přerušování toku času, ale může také sloužit jako vodítko pro jednání zaměřené do budoucnosti. To právě objevil Marx, když převrátil naruby Hegelovo učení: změnil směr historikova pohledu; namísto toho, aby se díval do minulosti, mohl se nyní s jistotou ídvat

126 Tamtéž, str. 411.

127 Myšlenka pokroku se objevila poprvé ve století sedmnáctém a tehdy šlo o pokrok omezený. Ještě i Marxova utopie o beztržidní společnosti vyjadřovala jaksi konečný pokrok. Ovšem brzy poté již převládl koncept pokroku neomezeného.

128 ARENDT, Hannah, *O násilí*, Oikoymenh, Praha 1995, str. 10.

do budoucnosti. Pokrok dává odpověď na problematickou otázku: Co máme nyní dělat? Odpověď na nejnižší úrovni zní: přetvořme to, co máme, v cosi lepšího, většího atd. ... Nemusím dodávat, že všechny naše zkušenosti v tomto století, které nás neustále konfrontovaly s něčím zcela neočekávaným, stojí v jasném protikladu k těmto představám a teoriím, jejichž popularita, jak se zdá, spočívá v tom, že nabízejí pohodlný, spekulativní, nebo pseudovědecký únik ze skutečnosti.¹²⁹

Zde se nám nabízí odpověď na otázku, proč si Arendtová zvolila právě svou typickou metodu výkladu, v němž téměř není možné nalézt žádná normativní tvrzení ohledně současnosti ani budoucnosti. Takový výklad by se totiž podřídil „pokrokovému“ způsobu myšlení, kde jistá vize budoucnosti určuje současné konání a tím ho též limituje, „krade“ mu možnost nepředvídatelnosti:

„Na všechny otázky, starosti a problémy tato kniha nenabízí žádnou odpověď. Takové odpovědi lidé fakticky dávají každý den a na všech možných místech. A pokud jde o řešení problémů, jsou věci praktické politiky, a jako takové závisejí na dohodě mnoha lidí. Tato řešení nejsou a nesmí být věci teoretických úvah jednotlivce, které nikdy neodrážejí víc než názor jednoho člověka, jako bychom zde měli co dělat s věcmi, pro něž existuje pouze jedno možné řešení. To, co v následujícím navrhuji, je jakési rozpomenutí...“¹³⁰

3.2.2. Láska ke světu

Uskutečňování pokroku s sebou přineslo též větší potřebu administrativy a byrokratizaci vlády. To vedlo k dalšímu „katastrofálnímu“ zúžení sféry veřejné aktivity¹³¹ a tím i prostoru pro jednání. Právě tato schopnost byla kvůli modernímu vývoji zatlačena nejvíce do pozadí:

„A podle mého názoru lze prokázat, že žádná jiná lidská schopnost nebyla natolik sužována pokrokem moderní doby, neboť pokrok, jak jej dnes chápeme, znamená růst, vytrvalý proces neustálého zvětšování a mohutnění.“¹³²

Moderní pokrok tedy na jedné straně umožnil schopnosti práce, aby naprosto ovládla pole lidských činností, a na druhé straně téměř eliminoval jednání. Jaký je tedy rozdíl mezi těmito činnostmi, že na ně též fenomén mohl mít tak odlišný efekt?

Zdá se nám, že tento rozdíl spočívá především v míře vlastní iniciativy, kterou musí člověk

129 Tamtéž, str. 24-25.

130 ARENDT, Hannah, *Vita activa*, Oikoymenh, Praha 2007, str. 12.

131 ARENDT, Hannah, *O násilí*, Oikoymenh, Praha 1995, str. 60.

132 Tamtéž, str. 61.

vynaloží, aby tu kterou činnost vykonal. Práce totiž nevyžaduje iniciativu téměř žádnou. Je pouhou pasivní odpovědí, „uposlechnutím příkazu“ přírody, či pokroku. Jediná mentální akce, kterou pracující skutečně musí vykonat, je podvolení se tomuto nátlaku. Dále se dá práce vykonávat prakticky bezmyšlenkovitě. Na druhé straně k jednání je potřeba bezmála absolutní iniciativy jednajícího. Ten k této činnosti není ničím nucen, neví předem, jak by měl jeho čin vypadat, či probíhat. Člověk jedná jakožto jedinec, nezaměnitelný s nikým jiným, nemůže tedy předat iniciativu a odpovědnost za své jednání někomu druhému. Snad právě proto, že jednat vůbec *nemusí*, je jednající nucen vynaložit tolik úsilí ke svému činu. Ne nadarmo pak je ideálním vzorem pro jednajícího člověka u Arendtové homérský Achilleus, který se rozhodl „shrnout celý svůj život v nejvyšším nasazení a v absolutní neopakovatelnosti svého činu tak, že konec tohoto nasazení spadá vjedno s koncem jeho života.“¹³³

K jednání je tedy potřeba velké míry vlastní iniciativy, která je, zdá se, dle Arendtové podmíněna *láskou ke světu*. Nabízí se nám zde trojice lidských činností na jedné straně a trojice „sil“, které tyto činnosti umožňují, na straně druhé. Práce je možná díky vitální energii, zhotovování díky síle vůle a jednání díky *amor mundi*.

Tímto výrazem, který Arendtová převzala od Augustina, se ostatně původně měla jmenovat její *Vita activa*, jak zmiňuje v dopise ze 6. srpna 1955 Karlu Jaspersovi.¹³⁴

„*Amor mundi* se manifestuje v mnohých lidských aktivitách, které jsme popsali v předchozích kapitolách – v promlouvání a jednání, tj. účastnění se, interakci a převzetí iniciativy; v posuzování, rozumění, vyprávění příběhů a vytváření a vyměňování názorů; slibování a dodržování smluv; hledání a říkání faktických pravd; a snaze marginalizovaných skupin lidí o politickou viditelnost. ... Stejně tak se *amor mundi* projevuje například v občanském přátelství, ...“¹³⁵

Amor mundi by podle Arendtové měl být vůdčím principem lidského politického konání, na rozdíl od *contempus mundi* nenávisti ke světu), ale i *amor hominis* (lásce k člověku):

„Odcizení světu a ztráta svobody se neobjevuje pouze ve fenoménech *contempus mundi*, ale také potenciálně ve fenoménech *amor hominis*. V politické oblasti by dle Arendtové měl mít étos *amor mundi* přednost před *amor hominis*, starostí o své já, „ať již je já tvé tělo či duše“. Starost o tělo, či o samotný život, stejně jako starost o duši, jsou hlavní podoby *amor hominis*.“¹³⁶

133 ARENDT, Hannah, *Vita activa*, Oikoymenh, Praha 2007, str 252.

134 BORREN, Marieke, *Amor mundi: Hannah Arendt's political phenomenology of world*, F & N Eigen Beheer, Amsterdam 2010, str. 238.

135 Tamtéž, str. 240 (vlastní překlad).

136 Tamtéž, str. 243 (vlastní překlad).

3.2.3. Odcizení přírodě

Sledovali jsme, jak autorka poukazuje na vzrůstající odcizení světu v průběhu dějin a zároveň upozorňuje na důležitost světských zkušeností, v nichž je vyjádřen *amor mundi*. Otázkou samozřejmě je, jakým způsobem by se v současné době mohly světské činnosti navrátit do běžného lidského života? Jakým způsobem jej zase sblížit se světem? Konkrétní řešení tohoto problému ponecháme společně s autorkou nerozvedené, ale pokusíme se ukázat na jeden děj, který z našeho pohledu odcizení světu výrazně ovlivnil a snad by mohl mít co do činění s oním návratem ke světským činnostem.

Jedná se o *odcizení přírodě*, které Arendtová přímo netematizuje, ale které dle našeho mínění doprovázelo odcizení světu jako stín. Či spíše naopak – odcizení světu bylo stínem odcizení přírodě. Svět je prostorem, který umožňuje člověku uskutečnit jeho specificky lidské možnosti. Takto byl původně svět chápán a kvůli tomu vybudován. Aby ho však v tomto světle člověk viděl, musí si být těchto svých možností – začínat nové procesy a zanechat tak po sobě nesmazatelnou stopu, uskutečňovat neopakovatelné události – vědom. Toto uvědomění však, zdá se, přichází především na základě zkušenosti s přírodou. Pokud se člověk stará pouze o své přežití a vykonává tak práci, která skutečně nikam nevede, pak se mu možnost zbudovat svět a jednat v něm jeví jako vysvobození z tohoto začarovaného kruhu, jako nabídka k uplatnění svých schopností, které by jinak přišly vniveč. Má tedy jasný důvod *upravit* přírodu tak, aby mu poskytla prostor k naplnění jeho možností. Ovšem v případě, že se člověk narodí do moderní společnosti a je mu uložena práce, která někam – alespoň zdánlivě – vědě, nemusí si svoje schopnosti jednat, promlouvat a zhotovovat uvědomovat jakožto možnosti, jelikož jeho pohled je již upřen do budoucnosti, tam, kam ona práce vede. Tento mentální „výlet“ do budoucnosti vede v přírodě člověka po uzavřené, cyklické dráze, z níž se nakonec – nemaje směru, který by déle následoval - vrátí sám k sobě, k přítomnosti. Budoucnost pokroku však před ním otevírá stále nové horizonty, větší statky, dokonalejší technologie, kterými jej stále znovu okouzlují a *nepustí* jej zpátky k sobě. Člověk již k této budoucnosti směřuje. *Uskutečňuje* pokrok, takže již nemá prostor uskutečňovat své lidské možnosti.

Ona přírodní *omezenost* poloměrem kruhu je z našeho pohledu živnou půdou, z níž vyrůstá láska ke světu. Svět a světské činnosti původně vzešly z podmínek přírody. Svět je příroda přetvořená do té podoby, aby v ní člověk mohl naplnit všechny své možnosti. Tak jako je svět meziprostorem, který je lidem společný a zároveň mezi ně klade jistou distanci, je dle našeho názoru příroda mezisférou, oddělující a zároveň spojující člověka a svět.

Odcizení světu tedy z tohoto pohledu začalo již v antice *ovládnutím* přírody pomocí zotročení druhého člověka. Z toho vyplynul počátek odcizení přírodě. Jedna část lidí se od její nutnosti úplně odtrhla a ta druhá k ní zase byla nepřírozeně připoutána. Bez zkušenosti s přírodou nemůže člověk plně chápat, odkud se zde svět vzal a proč tu stojí. Důkazem toho může být onen nedostatek jednání v současné době, kdy člověk téměř všude naráží pouze na artificialitu světa a téměř plně podmaněnou přírodu začíná být nutné ekologickými prostředky „zachraňovat“. Zkušenosti, že příroda člověka v původním smyslu *omezuje*, je v těchto podmínkách těžké dosáhnout.

Závěr

Dvě znepokojující otázky vyvstávají společně s výkladem odcizení světa a vítězství *animal laborans* v současné společnosti. Jestliže dnes převládá způsob myšlení vlastní práci, který je založený na podřizování se přírodním potřebám, „uposlechnutí“ nátlaku biologických sil, nabízí se asociace s jistými fenomény, které se objevily během druhé světové války. Především pak máme na mysli slavnou tezi Arendtové o banalitě zla, kterou předkládá ve své knize *Eichmann v Jeruzalémě*. Zde se autorka zaměřuje na fakt, že Eichmann tvrdošíjně opakoval, že jen plnil rozkazy a vlastně si nebyl vědom toho, co skutečně činí. Tato nebyvalá absence *myšlení* a schopnosti vzít iniciativu a odpovědnost do vlastních rukou (Eichmanna patrně nejvíce zasáhl konec války a vidina individuálního života, kde mu již nikdo nebude říkat, co má dělat), byla pro autorku zarážející. Ovšem v souvislosti s jejími jinými pracemi – zde tedy především *Vita activa* - je možné poněkud odkrýt její původ. Radikální úbytek lidských zkušeností se světskými činnostmi, především pak jednáním, které je přímo založeno na iniciativní akci, stejně jako na myšlení (už jen proto, že se jednání vždy pojí s promlouváním, pro něž je schopnost myslet absolutně nezbytná), na který autorka upozorňuje, může být v této souvislosti poněkud alarmující.

Druhá otázka je založena na paradoxu současné doby, kdy schopnost jednání dle Arendtové téměř úplně vymizela ze své přirozené oblasti – politiky – a tuto schopnost využívají již pouze vědci, tedy tradičně nejméně politicky angažovaná skupina lidí. Ovšem místo toho, aby jednali v rámci veřejného, světského prostoru, obrátili tuto svou schopnost vůči přírodě. Začali tak do ní zavádět procesy, které by se jinak nemohly samy od sebe odehrát. Tím se však vystavili riziku, které je vlastní veškerému jednání – nezvratnosti a nepředvídatelnosti jeho účinků. Tam, kde mezi lidmi funguje jako prostředek nápravy těchto rizik moc slibu a odpuštění, neexistuje v přírodě možnost, jak se s těmito obtížemi vypořádat. Otázkou, kterou autorka v této souvislosti pokládá, je, zda toto jednání vůči přírodě nepovede k jejímu konečnému zničení a s tím také samozřejmě k destrukci celého lidského světa.

Tyto otázky přirozeně vedou k úvaze, zda je myšlenka neomezeného pokroku lidského rodu, kterou je západní společnost vedena již od devatenáctého století, za těchto podmínek ospravedlnitelná. Autorka nechává odpověď na tyto problémy nevyřčenou, ale pakliže se má v tomto ohledu odehrát nějaká zásadní změna, či zvrát, je, zdá se, přesvědčena, že se tak stane kvůli nějaké předem nepředpokladatelné události, která se odehraje díky lidskému jednání.

Seznam použité literatury

ARENDR, Hannah, *Mezi minulostí a budoucností*, Centrum pro studium demokracie a kultury, Praha 2002; ISBN 80-85959-92-5.

ARENDR, Hannah, *Vita activa*, Oikoymenh, Praha 2007; ISBN 978-80-7298-185-4.

ARENDR, Hannah, *O násilí*, Oikoymenh, Praha 1995; ISBN 80-238-0467-7.

ARISTOTELÉS, *Etika nikomachova*, Jan Leichter, Praha 1937.

ARISTOTELÉS, *Poetika*, Orbis, Praha 1962.

ARISTOTELÉS, *Politika I.*, Oikoymenh, Praha 1999; ISBN 80-86005-92-5.

BORREN, Marieke, *Amor mundi: Hannah Arendt's political phenomenology of world*, F & N Eigen Beheer, Amsterdam 2010; ISBN 9789078675891.

CANNOVAN, Margaret, *The Contradictions of Hannah Arendt's Political Thought*, Political Theory vol. 6 no. 1, Sage Publications Inc. 2011.

HEIDEGGER, Martin, *Bytí a čas*, Oikoymenh, Praha 2008; ISBN 978-80-7298-048-3.

HIGGINS, Chris, *Labour, Work, and Action: Arendt's Phenomenology of Practical Life*, Journal of Philosophy of Education, Vol. 44, Journal of the Philosophy of Education Society of Great Britain 2011.

KATTAGO, Siobhan, *Hannah Arendt on the World in Hannah Arendt: Key Concepts (ed. Patrick Hayden)*, Acumen. Publishing, Slough 2014, ISBN 9781844658084.

KOHN, Jerome, *Thinking/Acting*, Social Research Vol. 57, No. 1, The New School 1990.

LOCKE, John, *Druhé pojednání o vládě*, Svoboda, Praha 1992; ISBN 80-205-0222-X.

MARX, Karl, *Kapitál I*, Svoboda, Praha 1978.

NIGHTINGALE, A. W., *On Wandering and Wondering: "Theôria" in Greek Philosophy and Culture*, Arion: A Journal of Humanities and the Classics Third Series, Vol. 9, No. 2, Trustees of Boston University 2001.

PLATÓN, *Ústava*, Oikoymenh, Praha 2001; ISBN 80-7298-024-6.